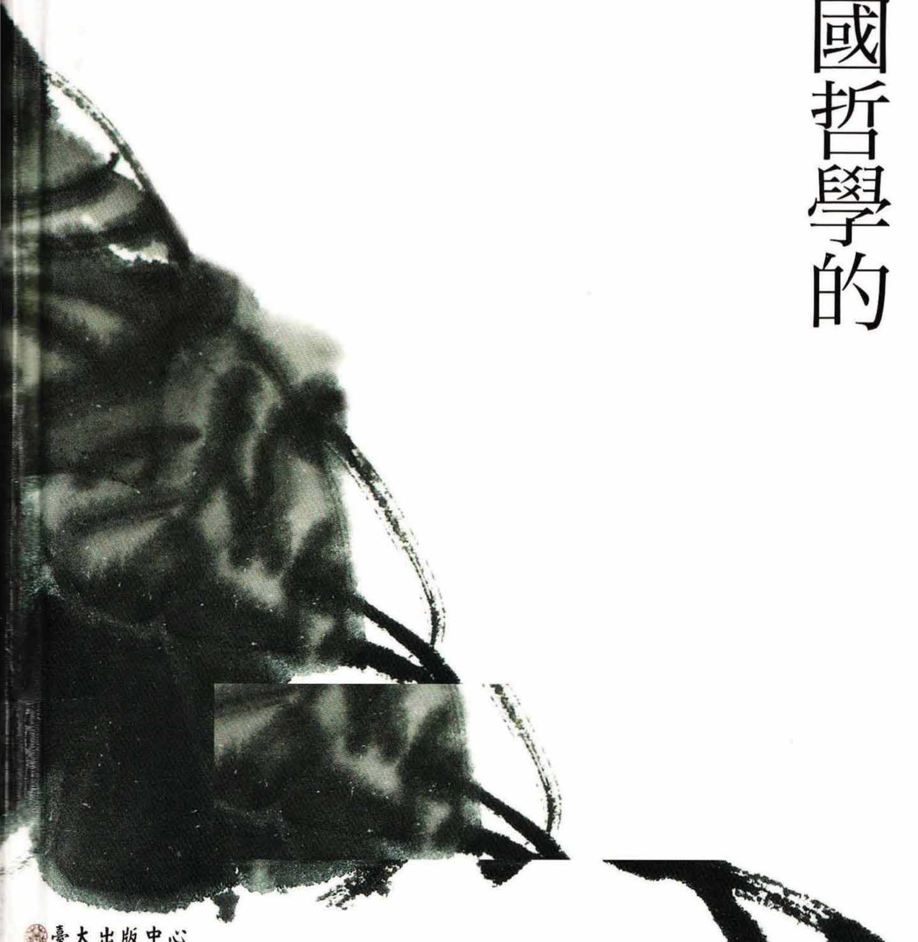
中國思想史研究叢書 10
Book Series: History of Chinese Thought

當代中國哲學的知識論

吳汝鈞 著



臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

中國思想史研究叢書
Book Series: History of Chinese Thought

當代中國哲學的知識論

吳汝鈞 著

目次

自序 ………… v

第一章　張東蓀的多元主義的知識論 ………… 001

一、張東蓀的知識論的哲學背景 001
二、知識的成分、由來、性質、多元性與設準 ………… 003
三、知識的類型：敘述、說明、解釋 008
四、印象、心覺、主觀與客觀、意象論與實在論 012
五、認知的歷程與條理 ………… 018
六、實物、質體的關係性轉向、法則性轉向 021
七、架構與作為物體的原子的解構 028
八、進化與歷程 035
九、對知識論問題的一些反思 039
十、經驗主義、理性主義與康德的綜合主義 046
十一、認識的多元論 ………… 055
十二、三個知識體系及其相通處 058
十三、常識系統 064
十四、科學系統 068
十五、形而上學系統 ………… 071
十六、三個知識系統與言語、知覺 ………… 075
十七、感覺 ………… 081
十八、知覺 085
十九、概念 ………… 089
二十、概念與行為 096
二十一、範疇 ………… 099
二十二、設準與涵義 104
二十三、範疇的內界轉向 107
二十四、心的問題 111
二十五、感相 ………… 114

二十六、時間與空間 119
二十七、因果律與函數律 128
二十八、休謨論因果關係與他的經驗論 131
二十九、新實在論的關係說與知識思想 141
三十、實在論、批判的實在論與意象論 145
三十一、關於外界實在的問題 152

第二章　金岳霖的實在主義的知識論 161

一、金岳霖的知識論之為實在論的知識論的理據 161
二、對於休謨問題的貢獻 173
三、實在的意義及實在論的理論立場 182
四、關聯著實在論的知識論及其所探討的問題 198
五、知識對象的實在感 211
六、經驗與理性 216
七、理與事 225
八、認知活動 229
九、外物、對象、對象性 242
十、想像、意象、內容 250
十一、殊相與共相 255
十二、概念問題 262
十三、關係與性質 265
十四、正覺與官覺 275
十五、記憶、想像、意念 284
十六、真的問題 289
十七、由真到通 302
十八、知識經驗 309
十九、客觀性問題 313
二十、知識的傳達一：意念的作用 317

二十一、知識的傳達二：抽象的作用 323
二十二、物自身或外界實在的存在與認知 326

第三章　牟宗三的存有論的知識論 331

一、《認識心之批判》的著述背景與思想 332
二、經驗的實在論與超越的觀念論 336
三、關於現象 339
四、現象的客觀化 343
五、感性、知性挑起、縐起現象 345
六、時空與範疇的根源 350
七、時空在認知活動中的意義 352
八、時空與想像 356
九、知性的存有論性格 360
十、未決定的對象與決定的對象：細論定相問題 365
十一、範疇的決定作用 371
十二、知體明覺自我坎陷與範疇如何可能用於對象界 376
十三、關於知性為自然立法的問題 387
十四、認知心或認知我 394
十五、智的直覺與物自身 407
十六、現象與物自身的超越的區分 413
十七、執的存有論與無執的存有論 416
十八、對胡塞爾現象學的批判 425
十九、在中國哲學與宗教，智的直覺是可能的 428
二十、總的反思 433

參考書目 445

索引 471

自 序

這本《當代中國哲學的知識論》是我自己要建立純粹力動現象學理論體系要寫的多本書中的一本。我這個造論的工作包含三個階段：第一階段是關於理論的，亦即是形而上學的部分，在這部分，我已寫就了《純粹力動現象學》、《純粹力動現象學續篇》和《純粹力動現象學六講》三書，都已出版了。第二階段要寫的是量論或知識論，我計畫先寫《西方哲學的知識論》、《當代中國哲學的知識論》和《佛教知識論》，然後以這幾本書作為基礎，撰寫《純粹力動現象學的知識論》。《西方哲學的知識論》已寫就出版了，現在這本《當代中國哲學的知識論》便是剛寫好要出版的，我希望在未來一段時間能寫出其餘的兩本書。第三個階段是要探討純粹力動現象學的文化開拓的問題，分別寫幾本書，講藝術、道德和宗教等問題。能不能完全寫出來，以自己目前的健康狀態和年紀看來，並不樂觀。我只能抱著能做多少便做多少的心理來渡過餘生。

量論或知識論的撰寫的困難，比自己所預期的要高很多。怪不得當年熊十力多次說要寫量論，最後還是寫不出來。《西方哲學的知識論》總算寫出來，也出版了。由於精力損耗太多，到寫這本《當代中國哲學的知識論》時，已很有力不從心的感覺，在中間曾幾次拿起筆來要寫，總是寫了幾句便不能繼續下去，好像腦汁已被

搾得乾乾淨淨，一點靈感也沒有。我不是不能思考，而是真的太疲累了。於是決定帶著資料，先後兩次到日本去作長程的旅行，每次停留四十多天，找渡假酒店來住，白天遊走於茫無際涯的大海和巍峨的雄橋之間，心情敞開了，黃昏到了便回酒店專心撰寫，果然有收穫，靈感不斷地湧出，寫到深夜才睡覺。兩次都是這樣。錢自然是用了不少，每次到錢已花得差不多，信用卡也快刷爆了，便急忙回臺灣。再補回計畫中要寫的。這本《當代中國哲學的知識論》總算完成了。

讀者自然會問：為什麼只寫當代中國哲學的知識論，而不寫古代的呢？答案很簡單，在中國的哲學傳統中，並未有開拓出知識論來。知識論是一種以哲學思考來研究知識的學問，例如知識的成素、認知的機能、範疇的作用、如何對外物建立客觀而有效的知識等。這是比較重視理論、概念的問題。中國人一向都重視實踐，特別是道德實踐，不重視理論的建構。孔子的《論語》便說：「弟子入則孝，出則悌，謹而信，泛愛眾，而親仁，行有餘力，則以學文。」前面幾句都涉及道德實踐，只有最後的「文」，有點知識的意味。但這是要做妥前面的幾項，如果還有餘暇、精力，才需要留意知識的事情。這樣的思想與生活，深入人心，對爾後有極大的影響。宋明儒講德性之知與見聞之知。德性之知的重點在道德實踐，見聞之知則關聯一般的知識、技術的問題。但宋明儒重視德性之知，遠過於見聞之知。至王陽明提出良知，雖有「知」一語詞，但與知識完全無關，而是指道德良心、道德理性，這尤其要在日常生活中推廣、實現出來，因此便有「致良知」的說法。

有人可能會提出中國古代四大發明：造紙術、指南針、火藥、活字印刷術。中國也出過天文學家張衡、僧一行（張遂）、數學家

祖沖之、藥物學家李時珍，道教的葛洪也有一定程度的化學知識，另外精神分析家榮格也常提到中國的冶金術。這些雖然都與科學知識有關，但只限於李約瑟（J. Needham）所編撰的《中國科學與技術史》（*Science and Civilization in China*）的科技而已，與作為一種具有高度哲學性的知識論談不上直接的關聯。

中國的傳統哲學是不是完全沒有涉及知識論的問題呢？有是有的，只是涉入不深，與西方及印度比較，落差很大。荀子是經驗論者，他曾提過有關認知的問題，但只限於感性、感覺，未有進一步闡發。墨子與公孫龍的思想，亦有某種程度的邏輯關聯，但未成系統，未能與西方的亞里斯多德的傳統邏輯並列，更不用說往後發展出來的符號邏輯。我在這裏所說的知識論，是從比較嚴格的角度來看的，內心有印度哲學特別是西方哲學的知識論為參照。如現量（pratyakṣa）與比量（anumāna）的明確區分，或感性（Sinnlichkeit）與知性（Verstand）的區分，又如對時空與範疇（Kategorie）的形式作用的探討。依於此，在中國傳統哲學成素中可以拿出來作知識論的確認便很少；光是泛泛地說「見聞之知」是不算數的。大陸學者夏甄陶寫了兩卷本的《中國認識論思想史稿》（北京：中國人民大學出版社，1992，1996）所提出的知識論的內容，幾乎全部都不能算數。舉佛教為例子，他把天台宗智顗的止觀說、華嚴宗法藏的妄盡還源觀、禪宗慧能的無念為宗的說法，都作知識論的思想看，也列出僧肇的般若無知觀，這些都是說宗教的實踐、修行項目，與知識論扯不上關係。「般若無知」中所無掉、否定掉的「知」，才是與知性或理論理性（theoretische Vernunft）有直接關聯的知。把這種知無掉而達致的般若（prajñā），是一種觀照「空」這種終極真理的智慧，是一種睿智的直覺（intellektuelle Anschauung），不能成就一般所理解的知識。佛教知識論的真正奠

立與發展，要到陳那（Dignāga）的《集量論》（*Pramāṇasamuccaya*）和法稱（Dharmakīrti）的《量評釋》（*Pramāṇavārttika*）才算是正式開始。陳那另外有《觀所緣緣論》（*Ālambanaparīkṣā*），討論認知對象的，這本書有玄奘的漢譯本，但這是翻譯，不能表示玄奘的知識論思想，玄奘自己撰寫的《八識規矩頌》，未有充分展現他的知識論觀點。夏甄陶在其書上卷的〈後記〉中說，在中國傳統哲學中，有豐富的知識論思想，是敷衍的說法，不能認真解讀，不能作準。與夏書的說法相對比，羅中樞的說法便比較接近事實。他在其書《重玄之思：成玄英的重玄方法和認識論研究》（成都：巴蜀書社，2010）的〈導言〉中說，認識論在中國沒有像宇宙論、本體論、價值論和人生哲學那樣得到充分的發展，也缺少概念的規定和理論的系統。

中國哲學要到近、現代，才注意西方意義的知識論的問題。中間經過很多人的努力，他們基本上是廣泛地閱讀西方知識論的著作，慢慢吸收、消化，而營構自家的知識論的理論體系。其中有三個人的成績是值得特別注意的，也是我在本書中要述論的。他們是張東蓀、金岳霖和牟宗三。先說張東蓀。張氏稱自己的知識論為多元主義的知識論。所謂「多元」是兼收並蓄之意，即是，張東蓀廣泛地吸收西方知識論的優良成分，其中包括理性主義、經驗主義、康德的綜合主義的知識論思想。他尤其欣賞康德的知識論，又吸收懷德海的機體主義，以及詹姆斯、杜威等的實用主義（他喜歡以「唯用論」名之），都融入他自己的思想中，而成為一個指涉廣泛的外延（extension）的知識論系統。不過，他也強調自己畢竟與康德不同。他不像康德那樣把規矩、格式純歸於主觀，以外界不具條理，而他的主張是外界也有其條理。另外，他讀書廣博，除了具有哲學方面的知識外，也留意及當時流行的心理學與社會學的問題。由於

他強調知識論的多元性格，這便讓人較難理解他在知識論方面的特性所在。不過，有一點是必須確認和肯定的，即是，他把認知對象由質實的、固定的物體作出架構性的轉向。他視認知對象為一種架構、構造，是虛的，不是實的，這便讓他的知識論從實在主義移挪到懷德海的機體主義方面去。他也傾向以事（event）來說認知對象，而不以質體（entity）來說。這是他在知識論上比較獨特的貢獻。再有，他認為認知活動是從整個兒（a whole）開始的，不是從雜多開始的，故不須像康德那樣先立一個超越的統覺來統合這些雜多。

胡軍在其《知識論》（北京：北京大學出版社，2006）的〈附錄一〉中，闡述中國現代哲學中的知識論的研究，提及張東蓀、賀麟、馮友蘭、張岱年和熊十力的成績。他用了大量篇幅來講金岳霖和張岱年，只用一頁來講張東蓀，完全未有提牟宗三。他說在中國現代哲學中，張東蓀首先建立知識論體系，但不能成一家之言。這讓人感到非常驚愕。怎樣才能算是成一家之言呢？沒有說明，只說張氏與此無緣。在那很有限的篇幅中，只提張東蓀僅百餘頁的《認識論》。他是不是只就張氏的這本小書來理解其知識論呢？這是問題的所在。實際上，如筆者在拙書所言，張東蓀的知識論的發展，有三個階段：《新哲學論叢》代表第一階段；《認識論》代表第二階段；第三階段則有《知識與文化》、《思想與社會》與《理性與民主》三本書。光是依第二階段的《認識論》來說張東蓀的知識論，自然會陷於偏見了。

牟宗三先生也講過和比較過張東蓀與金岳霖。他認為張東蓀知識廣博，金岳霖專精，能夠提出、觸及哲學的問題。這是他在其《時代與感受》（臺北：鵝湖出版社，1984 年）一書中的〈談民國以來的大學哲學系〉一文中說的。他特別說到張東蓀能敘述旁人的思

想，金岳霖能自己找到問題，後者比前者為好。不過，他似乎不是很了解張東蓀，說他寫了一本《多元的認識論》。實際上，張氏沒有寫過這部書，他的知識論的思想展示於他的《認識論》和幾本上面提及的重要的著作中。

金岳霖的知識論表現於他的鉅著《知識論》一書中，條理謹嚴，議論詳實，很明顯地是實在主義的知識論的立場。金氏本來便具有很細密的分析頭腦，擅長於作知識論的解析，又有堅實的西方哲學，特別是邏輯與知識論的基礎。實在主義的知識論由具有這種頭腦的人來寫，自然會是優越的。特別值得一提的是，金岳霖的知識論到處都貫串著一個原則，這即是把得之於所與還治所與。「所與」即是認知的對象，特別是經驗的對象。我們對於多數作為對象的個體物進行抽象的活動，把其中共同的特性或性質抽出來，形成概念。日後當遇上具有這共同的或普遍的性質的多個對象時，便可以這個概念來描述它們，概括它們。譬如說，我看到很多個別的東西：黃帽、黃料（顏料）、黃紙、黃鞋、黃牛、黃袍，這些都是經驗的個體對象，都是所與，我把它們的共同分有的性質——黃色——抽離開來，形成一「黃」的概念，這是從所與中得來的。當在另外的機緣，我看到很多讓我生起黃色的視覺的東西，我便拿「黃」的概念來說它們，概括它們，對它們建立知識，說它們都是黃色的東西。即是，我還是以從所與得來的「黃」的概念來處理那些在另外的機緣遇到的，說這些所與都是黃色的東西。

平心而論，實在主義的知識論比較接近常識，容易引起人的共鳴與好感。這種哲學若由有實在論傾向而又具有強勢的分析能力的人如金岳霖來論述、開拓，便容易展示精彩，這也許是胡軍特別欣賞和讚美金岳霖的知識論的原因。可能由於相似的原因，胡氏也特

別注意和稱許張岱年。這是分解形態的哲學。但若碰上歐陸具有弔詭性的綜合形態的哲學，如康德的批判哲學、胡塞爾的現象學，後二者便不會那麼容易地被欣賞和討好了。張東蓀的知識論便近於這種哲學，因此難以吸引人的注意和好感。實際上，把張氏的知識論和金氏的知識論作比較，前者的確較難理解，後者則較易理解。哪一方比較好，便很難說，這也不是我在這裏要討論的問題。

下面是有關牟宗三先生的知識論。牟先生的知識論思想的發展，有兩個階段：前一階段以《認識心之批判》為主，後一階段則以《現象與物自身》和《智的直覺與中國哲學》二書為主。不過，牟先生建立知識論，並不同於張東蓀，特別是不同於金岳霖，後兩人是就整盤計畫來建立自家的知識論，結果是張東蓀的體系比較單純，金岳霖的體系比較周詳，照顧及一切有關的問題。牟先生卻是沿著康德的知識論的問題而步步開拓出自己的觀點、體系。這些問題是就兩個層次來說，一是認知主體或知性的邏輯性格的分解，另一是知性的存有論性格的分解。他在寫《認識心之批判》時，只注意前者，而未覺察到後者，康德則是兩者兼備。因此，他這本書對知性作出超越的分解、分析，未有留意知性的存有論的指涉。到他後來寫《智的直覺與中國哲學》，特別是《現象與物自身》二書時，才認真處理知性的存有論的性格的問題。這就成就了他的存有論的知識論。他的有關的思路是，知體明覺自我坎陷而成為識心，後者又依其不同作用而分為知性、感性與想像。他的理解是，作為識心的主力的知性與感性，在知現象時，也把知體明覺的感應作用中的東西推出去，挑縐起來，而成為現象。更詳細地說是，識心有執的作用，它自執自持而成立其自己，同時也把知體明覺感應中的自在相的物體推出去而成為對象。即是，識心就著那自在相的物體思解地加以執縐而成為對象。所謂「縐」，是像「吹縐一池春水」的

縐，思解地執縐之為現象，同時即起現一些存有論的概念以決定這現象，使之成為「對象」。牟先生更強調，現象不是天造地設地、現成地擺在那裏的，它不能離開感性主體而存在，卻是為感性主體所挑起所縐起的。只有當一物與感性主體發生關係而為感性所挑起縐起，在時間空間的條件下，才是現象。按在這裏牟氏說感性挑縐起，在很多處則說知性挑縐起。

以上是牟先生的識心挑縐而起現象、物體的觀點。在這裏我擬提出一些問題和說明如何處理。第一，識心不管是知性或感性，皆是虛的，現象、物體則有其具體性、立體性。虛的東西如何能挑縐起具體的、立體的東西呢？要解決這個問題，得借助佛教唯識學的詐現（pratibhāsa）概念，以具體的、立體的東西只是詐現，是識心施設地、架構地作出這樣的形態，不能當真。一如筆者在自己所提出的純粹力動現象學中，以純粹力動凝聚，下墮而詐現為氣，氣再作分化而詐現具體的、立體的事物那樣。第二，知體明覺自我坎陷而為識心或知性，再由知性把這明覺的自在物推出去而成為現象以至對象。這是預設了知性對於現象在時間上的先在性，即是，知性先成立，現象才出來。但知性與現象或能與所是同時成立的，它們之間有一種共存的、協調（co-ordinate）的關係，不能出現先有能，然後有所，由能而生所的隸屬（sub-ordinate）關係、情況。因此，挑縐現象，不能從知性或識心這一層次說，應從高一層次，亦即知體明覺說。筆者的純粹力動現象學便是就純粹力動直接下貫而表現在主觀方面亦即是睿智的直覺來處理這個問題。即是，睿智的直覺自我屈折、分化、分裂為認知的自我與被認知的現象，前者同時亦執取後者，以為具有自性、常住性。這樣，自我與現象或能與所是同時成立的，沒有能先所後的理論上的、概念上的困難。第三個問題是知性的範疇何以必能用於外界的雜多方面。這原本是康德在他

的《純粹理性批判》的問題，牟先生認為他自己已經解決了這個問題，他指出知性的執取作用是一執執到底的，在現象形成之先，知性已經以其範疇作用於雜多（他有時又以知體明覺的自在相來說這雜多，這便把這問題變得更複雜了），使之成為現象，故範疇的必然能用於雜多是自然的，不必有太多爭議。筆者仍然認為問題還未解決。知性是內界的，雜多是外界的，若兩界沒有一個共同的源頭，知性的範疇還是有應用的問題。在筆者的純粹力動現象學中，知性或自我與雜多或物界的根源都是純粹力動，既然雙方都出自同一的來源，則應不會有衝突、不協調的情況出現，這便不成問題。我的意思是，知性的範疇用於雜多的問題，不能在知識論中解決，而需在存有論中解決。這存有論的源頭便是純粹力動。

另外，我想交代一點。拙書是探討張東蓀、金岳霖和牟宗三的知識論的，對於前二人，我直接用他們的名字，對於牟宗三，我很多時說牟先生。這沒有甚麼特別的原因，只是由於我跟牟先生有師弟的關係。他跟唐君毅先生都是我的授業師，我們弟子輩說起他們，很多時是稱唐先生、牟先生的。完全沒有估值的意涵。關於張東蓀一文，有約三分之一曾在《長庚人文社會學報》第五卷第二期刊載過。

最後，拙書的索引由陳森田先生代為製作，在此謹向他致謝衷。

吳汝鈞

二〇一二年九月於臺北南港中央研究院

第一章　張東蓀的多元主義的知識論

張東蓀是我國近代較注意知識論的問題的哲學家之一，他曾以「多元主義」來說自己的知識論。他以下的幾本著作，都是探討知識論問題的：

一、《新哲學論叢》，臺北：天華出版事業股份有限公司，1979 年。

二、《認識論》，上海：世界書局，1934 年。

三、《知識與文化》，香港：龍門書店，1946 年初版，1968 年影版。

四、《思想與社會》，香港：龍門書店，1946 年初版，1968 年影版。

張氏的知識論思想的發展，可以就這幾本著作而分為三期：《新哲學論叢》是第一期或初期；《認識論》是中期；《知識與文化》與《思想與社會》是後期。後期以《知識與文化》為主，《思想與社會》則是前者的續篇。總的來說，他的知識論除了純理論的探討外，也有一定程度的現實性，以知識來回應一些具體的社會、文化的問題。

一、張東蓀的知識論的哲學背景

張東蓀是一個比較全面的哲學家，他的哲學大體上可分為三個

面相：知識論、道德哲學與形而上學。其中，他在前二者寫有專書，至於形而上學的觀點，則散見於他的著作中。他的知識論也是在他的形而上學的背景中成立的。他自己說在哲學上有如下的看法：相信宇宙的確有一自然之流，而個人的生命亦是這個大流中的一個小流。對於他來說，生命是一個永久不斷的流逝，亦即是逝去。他似有視這流逝為宇宙的本相之意。有生命便有活動、生活，這「生命」與「生活」或「活著」是兩件事情。他沒有用實體這種形而上學的字眼來說生命和活著，毋寧是，兩者都有其歷程。兩者的關係是，生命不斷不停地逝去，而活著則是要在這個不斷不停的流逝中稍稍停住。這可以說是相反的兩個傾向：永逝與抗住。知識傾向於活著，不傾向於永逝。我們亦可說知識代表活著。活著是要對抗流逝而能稍稍住著。張氏指出，我們必須把一切流逝牢牢地握在手中，把它轉化為固定狀態。這固定的工作正是知識要做的。所以知識要對於這個流逝有所「抓著」（grasping），或握著。這表示主觀把客觀攝收了，由於客觀稍住，因而主觀亦得以稍住。這是藉著有所握住而得自住。自住就是「活著」，而所握著的則是知識。張氏強調，我們必須以知識來表現生命，這兩者雖不是同一，卻是生命藉知識而得以顯現。[1] 張東蓀表示他的說法與柏格森（H. Bergson）有相通處，但在根本方面又不是一樣。柏格森把知識作「智力」看，而不強調活著的生命力、意志，這反而遠離了生命本身。張氏強調，那個永逝和永流亦即是永恆的流逝的生命是無法講清楚的，嚴格來講，它是屬於不可知界，這便顯示出一種形而上學的旨趣。反之若

[1] 張東蓀說生命藉知識而得以顯現，這個意思比較模糊，不易理解。倘若我們說生命藉基於道德理性的良知的行為而得以顯現，這便好理解得多。由知識以顯現生命，當然可以展示生命方面的知性機能，但這普遍性不夠堅強，而且知性的展現為認知活動，以獲得知識，不容易讓我們對於生命的存在產生認同，而知識本身也很多元，它聚焦在哪一方面，也不清楚。

以活著等同於生命，較好理解。生命畢竟是有機、生機的東西，是活著的，不是僵死的。同時我們也可以價值的視野來確認對那永恆的流逝的截止而使它暫住、暫停的活動的理想性格和現象學性格。因此張東蓀可以坦白地、開門見山地說知識自身就是價值。因此，生命可以有兩個相對反的導向，一是永逝長流，而無停住；另一則是抗拒這個流逝，而要有所握住。知識正是後一種導向，知識自身就是不止息地活著，更具體地說，知識正展示生命的生機性、前進性。[2]

張東蓀的這種思想，很明顯地類似西哲懷德海（A. N. Whitehead）的機體主義（organism）的觀點，或竟受到後者的影響。自然的宇宙是一個大機體，個人是一個小機體；大機體是一個場所，可讓小機體遊息於其中，自在無礙。此中的所謂「自然」，並不是科學家所要研究的經驗性格的自然，而毋寧有道家——特別是老子、莊子所說的——具有形而上的精神意義的自然。

二、知識的成分、由來、性質、多元性與設準

張東蓀論知識問題，由於有關的著作不是在同一階段寫的，因此有些散亂，[3] 不若金岳霖的知識思想表現在其《知識論》中所具有的完整性和系統性。在這裏，筆者想先將張氏的知識論的幾個握要的重點先提一下，這即是知識的成分、由來、性質、多元性和設準。

---

[2] 《知識與文化》，頁 40 - 41。以上是筆者整理張東蓀的說法的一般性的陳述。

[3] 這散亂性也與張氏的知識思想零碎地出現在他的幾部著作中有關聯。他雖然寫有《認識論》一書，但其中篇幅不多，只提了一些要點，另外一些看法，則散見於他的《新哲學論叢》、《知識與文化》和《思想與社會》中。

首先是知識的成分問題。張東蓀以三個概念來解釋知識，實際上他是說知識的成分。第一個成分是所謂「造成者」，這其實是說造成知識的認知主體，即是：感覺、知覺與概念。他以「合」來說這三個知識成分：感覺是混合，知覺是配合，概念則是凝合與抽出。他指出，知識的本性是把複雜性化為簡單性，把紛亂化為條理，把事態化為原則。倘若是這樣看，則知識可說是一種簡約原則：由感覺簡約為知覺，再由知覺簡約為概念；或由紛亂的事態化約為具有條理的原則。

此下張東蓀說到知識的第二成分是有所捉著，這其實是指認知對象。他強調知識必須要是有所把捉的，能夠被把捉的，都是知識的對象。如果世間有不能把捉的東西，則這些東西必漏在知識以外，永遠不能成為知識的對象。[4]他又就外在的東西、感覺、知覺和概念的相互關係來說認知能力與對象：在感覺與外在的刺激或資訊的關係上，外在的刺激或資訊是所與或對象，而感覺是造成者或認知主體。在感覺與知覺的關係上，感覺是對象，而知覺是認知主體。在知覺與概念的關係上，知覺是對象，而概念是認知主體。他更說了重話：沒有一種知識，其背後是沒有所與或對象的。倘若沒有對象，便不能成為知識，而成為「幻相」了。[5]康德（I. Kant）所說的「客觀的妥當性」（objective validity），便是指涉這種對象性。

---

[4] 在這裏我們要提醒，張東蓀所說的是嚴格意義的知識的對象，這對象是認知機能的感性、知性的對象。超越這個層面的物自身則不在這範圍之內。我們仍可以睿智的直覺（intellektuelle Anschauung）來理解物自身。這種直覺不是一般所說的感性或知性。

[5] 這裏說知識，應是指經驗知識而言。形式的知識，如邏輯與數學，應不包括在內，這種知識只涉及形式，不涉及客觀的存在世界，自然是沒有對象可言。另外，印度佛教發展到了中、後期，有所謂「自己認識」（sva-saṃvedana）活動，在這活動中，被認識的對象不是來自外在世界，而是識心自身變現的結果。這種知識也是一種例外的情況。

張東蓀進一步說明，不僅認識要有對象，我們的想像活動也是如此，而且也較複雜。即是，不僅想時必有所想的對象，這對象還必要有「所對應者」，即必另外有對於我們心中所想的東西的對應物。例如「我」想像已死去的朋友，而出現在「我」的想像中的，卻是一個模糊的影子。這影子是「我」的所想，而那個死去的朋友卻是「我」心中所想的對應物。張氏於是提出，我們的認識活動應有三個方面：一是心理作用，二是其內容，三是內容的對應物。[6]

跟著說到作為知識的第三成分的影響。張氏指出，每一項知識都與其他項知識有連繫，從來不會只有一項知識是孤立地自存的。所以知識根本上是一個「集合的連續體」（collective continuum）。譬如說，在感覺上，我們往往看到白的顏色，在它的旁邊則有黑色，因此那白色便分外顯眼。這是黑色對白色的影響。這黑色與白色便成一集合的連續體。感覺既是如此，則知覺與概念便有更為複雜的影響，有時可以把整個社會內的一大部分文化內容都包含在內。由感覺經知覺到概念，都可以是集合的連續體。在其中，集合的情況，如廣與狹，並不相同。在感覺與知覺方面，可以是狹，不是廣；概念則不是狹，而毋寧是廣。張氏強調，一個概念往往可以代表一大串的文化與思想，而這個概念便廣面地受到這些文化、思想內容的影響。[7]

---

[6] 《知識與文化》，頁 34。按這裏說的心理作用應是能知，內容是所知，內容的對應物是與所知相應的東西。以佛教的詞彙來說，內容是親所緣，內容的對應物則是疏所緣。

[7] 同前注，頁 35 - 36。有關知識的成分，張氏在他處有相近似的說法，只是所用的字眼略有不同。他表示知識本身是「投外的造成者」（projective constructs），但必有所據，名之為「所與」（given）。但不限於所據或所與，另外還有影響。於是便有三個觀念：本身的造成者、背後的所與、外加的影響。這三者其實不外乎認識的主體與認識的對象而已。張氏又提出他的知識的「多因素說」（multiple factors theory of knowledge）。即是，知識不是決定

上面是說知識的成分。下面接著說知識的由來。張東蓀表示，知識是感相、格式與設準等的「合併的產物」（joint product）。離開了感相，無知識可言；離開了格式，亦無知識可言。設準亦是如此，離開了它，無知識可言。在張東蓀看來，知識來自感相及格式、設準的混合體，他把後二者稱為「條理」。[8] 按這裏所說的格式、設準或條理，實是相應於康德所說的範疇（Kategorie），都是形式義、軌約義；而所謂感相，則相應於康德所說的時間與空間（但有時他以感相指感覺對象）。範疇是由知性（Verstand）提供的，時間與空間則是由想像（Einbildungskraft）提供的，我們的感性（Sinnlichkeit）在時間與空間的形式下接收外界的資訊，而交由範疇處理。這些資訊也可被納入張氏所說的感相之中。在這些有關點上，張氏肯定是受到康德的知識論的影響。

至於知識的性質，張東蓀表示，在這裏有兩個端點，在中間的兩旁。一端是能知的「知者」，他端是被知的「所知」。兩端都是簡單的，中間則是複雜的、半透明的。能知的能夠觸及所知，好像一條光線經過幾層有色的玻璃，然後再外射於外面那個東西之上。我們的工作，就是分析中間這一段，研究它共有多少層，和各層如何相互作用。至於兩端的背後，則完全超越出我們的可知界限了。因此，在所知的一端有一個絕對不可知的外物，又有一個相對地可知的外界。在能知的一端有一個絕對不可知的自我，又有一個相對地可知的內界。我們可以視這兩個絕對不可知的領域等同於無有。

於某一個因素，而卻有多個因素相互作用於其中。感覺是一個因素，而其背後的外在者亦是一個因素。概念是一個因素，而其發為指導作用的範疇亦是另一個因素。（同上書，頁6）按這裏所說的感覺、概念、範疇，大體上可以歸入認識的主體中。感覺即感性，概念與範疇則歸於知性，感性與知性是認識的主體的兩個機能。這是康德的說法，張東蓀的知識論深受康德所薰陶。

8 《認識論》，頁123。

這樣，剩下的便是可知的完整的界域，是我們的知識的對象，我們可以對它建立客觀而有效的知識。[9]

跟著是知識的多元性問題。張東蓀以多元性或多元主義來說他的知識論，認為知識本身是靈活的，我們不應以獨斷的方式來限定它，如說它是唯心論或唯物論之類。他強調他的多元的知識論不認同有所謂「本質」（substance）這樣的東西，知識不是唯心，也不是唯物。這是多元的知識論在本體論（存有論）和宇宙論的重要的貢獻。它以為條理是真正的外界性格的，外界沒有質實的內容或實體，而只是一種空的架構。這便是在本體論上的所謂「泛架構主義」（pan-structuralism）。[10] 既然是架構性質，則外在世界或感相的所涉便不能說上面提及的實體，因而在哲學的立場也沒有實在論可言。張氏又認為多元的知識論或認識的多元論認同我們在直觀、直覺上有先驗的格式，如時間與空間，則即使不堅持唯心的立場，在形而上學上也有「普泛的心意」（Bewußtsein überhaupt）可說，因而可視心是獨立的，而不是孳生的。最後，關於設準問題。依張氏之見，多元的知識論認為設準雖具有工具的性質而為知性所生發以規限外界，但憑其本有的規律，與心意的「社會性的」取向的連繫，因而有一定程度的「文化性」。直覺的格式：時間與空間可以說是「生物的」，設準則具有「社會的」或「文化的」性格。但它也有限制：它不同於直覺上的格式，因為後者是任何知者所不可缺少的，而設準則需視各種民族的文化面而有增加或變化，所以是文化性的，不能歸於生物性。[11]

---

[9] 同前注，頁 124 - 125。

[10] 這點非常重要。這種知識的看法與張東蓀在形而上學上提出架構觀大有關聯。關於這種架構觀，後面有詳盡的闡述與評論。

[11] 《認識論》，頁 127 - 128。

三、知識的類型：敘述、說明、解釋

張東蓀在他的《知識與文化》一書中，表示要建立一種獨立的知識論，注重知識的「集合性」（collectivity），要在知識的構造作一番功夫，詳細分析。[12] 這集合性的說法，正與他提倡知識的多元性相應。對於這樣的知識，非得作詳盡的分析不可。他又依一般的通說，分知識為兩部分：直接的見聞和間接的辨識。對於間接的辨識，他提出「概念作用」（conception）一詞來概括。[13] 這裏所謂直接的見聞，是透過對現前發生的現象的觀察、聆聽而得到知識，相當於我國傳統儒家特別是宋明理學所說的見聞之知。至於間接的辨識或概念作用，則是我國哲學所未重視的。它反而近於印度佛教的因明學（hetu-vidyā）中的比量（anumāna）。

關於以上所提出的兩種生起知識的途徑，張氏在另處還有比較詳盡而有系統的論述。他說：

> 學者們總是把知識分為兩大類。一部分是所謂「直接的親見」（direct acquaintance）；另一部分是所謂「間接的理會」（indirect comprehension）。……本書當然亦承認此種大概的區別，取通用的名詞曰「知覺」（sense-perception）與概念作用（conception），但總是以為一個是官覺的知識（perceptual knowledge），另一個是解釋的知識（interpretative knowledge）。[14]

這種方法，可以視為由最初的直接的見聞和間接的辨識過渡到後來

---

[12] 《知識與文化》，頁 1。

[13] 同前注，頁 19。

[14] 同前注，頁 7。

強調敘述、說明、解釋的知識類型。不過，在這裏，張氏對於直覺（感性）仍未守得很緊，遊走於知覺與官覺之間，兩者都關聯著知覺（perception）而說。到底他如何理解知覺呢？

對於知識的三個類型，張東蓀以歷程來說，表示知識的發展有三個階段。一是描寫或敘述（description）；二是說明（explanation）；三是解釋（interpretation）。他又以這三個階段來比配三種理解學問：單是敘述階段是常識；「解釋」與「說明」是科學；敘述、說明與解釋三者合起來，便是哲學。敘述提供事實，說明提供定律，解釋則提供理由。[15]

接著張氏逐一說明知識的這三個類型或歷程。首先是敘述。張氏的意思是，敘述是事實的知識。即是說，把我們觀察所得適如其分地記錄下來，不摻有任何主觀的願望在裏面。在這種敘述中，我們所要注意的，是有關的事物的初性與次性，譬如大小、動靜、樣式（按這是初性），和色、聲、香、味（按這是次性）。這讓人想起英國經驗論者洛克（J. Locke）所提的初性與次性的分別。一切與主觀有關的項目，如美、價值、目的之屬都不能摻涉。

這事實有些甚麼特性呢？張氏提出以下諸項。第一，「事實是特殊的事物」，例如椅子、山、樹木等，是感官知識所能察覺的特殊的個體。所謂正義、公平則不是事實。第二，「事實必須是在知者之外」。無論是物或者是心，都要被假定在知者之外。第三，「事實是能測量的」。我們可以估計事實，說出它的大小，測量它，計算它的運動，並可把這些事實的知識傳達開去，讓他人能了解。第四，「事實是與其他事實有關係的」。我們敘述事實，可以把其他相關的事實擱在一邊，但說明又可把它們關聯起來。第五，「事實

[15] 《認識論》，頁 7。

是現象的」。張氏的意思是事實是經驗性的、有時間空間的限制，不是形而上性格的東西。因而說我們在敘述事實時，不必問事實背後有無實體。事實的背後是甚麼意思，科學家是不能追問的。這表示科學只關心經驗的現象問題，不關心與感性、知性認識無緣的形而上的問題。[16]

張東蓀更提到感覺的問題，表示新實在主義者認為「所感覺」的東西和「能感覺」的歷程是一回事，感覺只是外物與有機體會合的一種現象而已。這讓人想到康德在他的《純粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*）的〈超越推演〉（transzendentale Deduktion）中強調經驗的可能條件同時即是經驗對象的可能條件，以證立範疇作為先驗的綜合判斷的普遍性與必然性一點。張氏於此並判釋知覺與感覺的不同，在於知覺中有觀念的特色。但知覺與別的觀念作用或歷程的不同處，在於知覺一定有外界的刺激。通常我們認為知覺是有意義的感覺。它不但能夠辨別性質，而且能知道事物的用處。例如「我」看到一隻手錶，不但知道它是一些性質如顏色、重量、光澤等的集合體，並且知道它是計時的、值錢的等等。因為在知覺中已有推理的作用在裏頭。[17]

跟著是說明的知識。張氏指出，敘述所研究的是事實本身，說明所要探究的則是事實的上下關係。敘述討論的是事實作為事實的表層樣態，說明則討論事實的意義，這也包含事實之間的因果關係在內。他強調，我們不單要知道事實在某一時間的性質，而且要知道它的通常的性質。我們不只是要知道事物是甚麼樣子，而且要知道它在一類事物中的特質。這說明有三個階段：類推、假設和定律。

---

[16] 同前注，頁 13 - 15。以上除了張氏的說法，也有筆者個人的補敘在內。

[17] 同前注，頁 16 - 17。

在這種說明中，我們不但用了感覺器官，也加上理智的作用。理智的活動或作用，已跳出了當前事實的範圍。我們在每一階段，都在應用歸納法，由特殊推到普遍。這正是類推所做的。類推的主要目的，在使觀察者注意現象間的相似之點，依其相似之點以確定普遍原理。假設的原則是依科學方式的說明，從具體到抽象。例如，社會學的事實，用心理學去說明；心理學的事實，用生物學去說明；生物學的現象，用化學說明；化學又用物理學去說明。假設的成分愈少，接觸現象便愈近，在預測自然和控制自然方面便愈有用。至於定律，張氏表示，在假設能夠預料或控制事實的時候，假設便可被作為學說看。在假設不僅是有效，而且為學者公認為唯一能說明事實的學說時，便是定律。一個假設既被認為是定律，便能指示出現象間的普遍關係。[18]

最後是解釋的知識。張東蓀表示，說明告訴我們的是敘述中的事物是「如何如何」，解釋告訴我們的則是事物「為甚麼」是那樣子。我們在解釋中所注意的，不僅是事實背後的東西，而且還注意事實的關係和終極實在和我們的關係。他提及羅哀斯（J. Royce）的說法：接近知識有三種方法，即是知覺、概念和解釋。柏格森強調知覺方法，柏拉圖（Plato）強調概念方法，康德則發現知識是知覺與概念二者綜合起來的結果。張氏指出，倘若知識的對象是張本，是事物，是共相，是抽象的性質，則用知覺與概念便可以了。但倘若對象是你的朋友的心意，知覺和概念便無能為力了。在這種情況，我們便要以「解釋」來處理。「解釋」的知識對象，是心，是意志，是目的。張東蓀還說，從形而上學或玄學來說，解釋的宇宙，正是我們要認識自己生活於其中的宇宙，這種工作（即解釋的

---

[18] 同前注，頁 17 - 19。

工作）是超越於知覺與概念所能作用的範圍的。[19] 張氏在這裏的說法，似乎有對於宇宙，我們不可能以自己所內具的認識機能來解決，而要以另外的機能來處理之意。關於這一點，康德提出實踐理性（praktische Vernunft）來處理，其對象（形而上學的對象）是上帝、自由意志、靈魂不朽之屬。

四、印象、心覺、主觀與客觀、意象論與實在論

這一節所討論的問題，與上一節的有密切的關聯，也可以說是對上一節的補充。首先從認識活動的三種態度或方面說起。張東蓀指出，我們研究知識可有三個不同的方面。一是取心理學的態度，二是取哲學亦即知識論或認識論的態度，三是取社會學亦即文化科學的態度。他表示要把這三種態度合併在一起，作出一個綜合性格的知識論。這便是他的《知識與文化》一書所由作。[20] 按張氏的說法，頗讓人引起一些困惑。我們通常講知識論，是關乎我們如何建立一種關乎外在世界與我們的心靈的客觀而有效的知識，這主要涉及認知的能力和認知的對象的問題。這在上一節論知識的成分中已有提及。張氏提出以心理學的態度來從事認知活動，意思比較浮泛和鬆散。心理學所包括的內容，非常豐富而多元，我們的認知心或認知機能，只是其中的一種，它們的認知作用有一定的範圍，例如現象世界或經驗世界，不易以內容寬廣的心理學或心理來概括。至於社會學或文化科學，所涵的範圍更是寬廣，好像甚麼都可以包容下來，而與知識的應用性、實用性有密切的連繫。倘若我們要較專精地、純粹地講知識的特性和功能這些富有理論性、概念性的題

---

[19] 同前注，頁 19 - 20。

[20] 《思想與社會》，頁 1。

材，則便難以關聯到社會學與文化科學方面去。因此，我們在這裏暫且把這有關問題擱下，而集中於和知識的建立有較直接關聯的印象、聯想、心覺機能與主觀客觀的問題。

張東蓀先舉一個日常容易碰到的例子：小孩最初見到火，只有一個純樸的「感」而已。但這個感會在他的機體上烙成一個印象。這個印象可以停留很久，即使作為對象的火消失了，仍然會存在於小孩的心中，特別是記憶中。一旦又見到火，他會以現實的感覺而勾起潛伏的記憶影像。小孩透過相似的經驗的累積，對於對象便會有明澈的認識。凡有類似的經驗發生，他便立刻能夠判定。一般人用「火」的字眼來說這種現象，小孩亦可認識其為火。張東蓀強調，所謂認識就是一種判斷，勾引起各種舊經驗以斷定當前的新經驗是同或是異，而明白其性質。經驗論者以為一切事物的認識都由於經驗，就是要把思想的起源歸於印象。所以經驗論的正宗必然是感覺的經驗論。[21]

但我們有思想。依經驗論的說法，思想是由經驗來的。經驗而變為思想，是依於聯想律。因為人的心理有聯想能力，能把紛陳雜呈的各種經驗組織起來，以成為一個系統。最初是散漫無章法的經驗，積之日久，便會形成有條理的系統，這是聯想對於經驗論的貢獻。張氏指出，我們只以聯想活動來說明經驗的構成，但說不出聯想是甚麼東西，於是便得求助於職能主義的心理學。職能主義的心理學以為「心」即是「覺」，是生物應付環境的一種職能。張氏作結謂，經驗論只說明經驗的累積而未能說明累積的方法，於是以聯想心理學來補充之；聯想心理學只說明累積的方法，但未能說明方

---

21 《新哲學論叢》，頁3。

法的由來，於是以職能心理學來補充之。[22]

跟著是主觀與客觀的問題。張東蓀表示，知識是不能離開主觀與客觀問題的，而主觀又不能遠離客觀。他強調無論物心、所能、人我，總是以客觀作為資料，用以造成主觀。一般的看法是，我們有一個固定的主觀性來吸納客觀性，張氏則不這樣看，卻持相反的看法，認為主觀性是由客觀性來實現的，這是受到懷德海的思想的影響所致。在知識中，若以為主觀與客觀可以分開，是不行的，知識不可能這樣成立。但西方哲學傳統是特別強調主客兩分的。[23] 對於這種傳統的說法，張東蓀大不以為然。他拋開西方人的這種看法，認為知識是建基於主客合一的關係中，主客是不能分開的，若不是這樣看，必會引致錯誤或誤會。張東蓀特別強調，他對知識的這樣的看法，或他的知識論，既不是唯心論，也不是唯實論，因為唯心論等同於主觀主義，而唯實論或實在論則是客觀主義。他要打破這種意識形態，認為不管是向主觀主義傾斜，或是向客觀主義傾斜，都是不行的。[24]

---

[22] 同前注，頁 3 - 4。

[23] 京都學派的西田幾多郎提出「純粹經驗」來說終極原理。在這種原理中，我們的主體與客體成一渾然一體的關係、狀態，彼此不能分開。若主體與客體分開，則是知識論的開始。在存有論上，主客渾一是先在於主客分離的。（西田幾多郎：《善の研究》〔東京：岩波書店，1997 年〕，頁 13 - 57）張東蓀也提到「純粹經驗」語詞，但他的理解大不同於西田。他的這一語詞表示吾人對物的一種矇昧狀態、原始狀態。雖有所見，卻不覺所見是甚麼，也沒有以自己為見者而與所見的分別意識。張氏以這種經驗為一種純粹感覺，是在主客未分、了別未起以前的狀態，大概只有初生的小孩才有這種境況。這種經驗不是我們在日常生活中所表現的有意識的經驗，而只出現在原始的階段，可說是尚未進入生活狀態。（《新哲學論叢》，頁 2）按張氏所說的這種純粹經驗，只是我們的一種原始的感覺或直覺，與西田所說的作為一切分化、分別之源的純粹經驗大有不同。

[24] 《知識與文化》，頁 38。

依於上面的理解，張東蓀認為我們的認知活動或認知作用兼有主觀與客觀這兩方面的成素。他說：

> 認知作用雖是對於其所對為之辨別規定，但其為事是主客交互而成。就是最初認知作用以其本身的方式來規範所對，而後來可以所對而修正其方式。所以不專靠先天的格式，亦不是專靠後天的經驗。乃是以先天的格式左右後天的經驗；更以後天的經驗改良先天的格式。[25]

如所周知，張東蓀的知識論深受康德的影響，這在上面的引文中可以清楚地看到。以康德知識論的詞彙來說，先天的格式相應於形式意義的時空與範疇，後天的經驗則相應於感性直覺。感性直覺在時空的形式下收受外界的資訊，而交予知性，後者則以其自具的形式義同時也有存有論的指涉的範疇來整理（範鑄）外界的資訊，讓它成為對象。由對象的成立，我們便可說有關外界事物的知識了。張氏所說的規範，正相應於康德所說的以範疇來範鑄從感性直覺挪過來的外界的資訊、資料或雜多（Mannigfaltige），使後者變得有條理。故知識正成於先天的時空與範疇和後天的雜多或經驗的交互關係中。這才有張東蓀所說的「以先天的格式左右後天的經驗；更以後天的經驗改良先天的性格」的說法。

這裏有兩個問題。第一，張東蓀說以後天的經驗改良先天的格式，後天的經驗是從感性直覺收受得來的外界與料，它如何「改良」作為先天的經驗的時空與範疇呢？張氏未有申述。第二，張東蓀說認知作用以其本身的方式來規範所對，認知作用的方式是就範疇來說的，這範疇是我們內部的知性所提供出來的律則，而所對則是來自外界，內部的範疇如何能「規範」外界的所對或與料呢？倘若內

---

[25] 《新哲學論叢》，頁 19 - 20。

外不同軌，外界的東西沒有相應於內界的範疇所展示的性格，則如何辦呢？如何規範呢？張氏沒有闡述。這其實是康德在其《純粹理性批判》一書中的〈超越推演〉一節中要解決、處理的問題。康德所得出的結論是認知活動的條件正是認知活動的對象的條件。

張東蓀在以下一段文字中的說法，和上面提出的問題有些關聯。他說：

> 對於知識應取一種見地，我名此見地曰生物中心說（biocentric view）。……因為我們是生物，所以我們對於認知外物，先有若干根本的格式。這些格式的性質是根據於生物的性質的。但我們卻不專靠這些原始的格式，必須拿這些格式來加以混合與鍛鍊，這便是主觀的方式與客觀的外物交互而作用。……康德把知識分為方式與材料兩方面是有道理的：方式是內界的格式，而材料是外界的客觀。因此我主張我們對於外界的認識不是寫照，乃是先以自己的格式吸取外界的材料，然後再變化自己的格式以應付客觀的實際，於是格式愈變化而愈複雜，其與客觀相交織乃愈密切。[26]

在這裏，張氏提出由於我們是生物，故我們預先已有一些根本的格式去認知外物。這種說法不具有必然性，不能保證我們內界所具有的格式或認知的範疇能認知外物。我們本來有一些根本的格式，這即是時空形式與範疇，這是對的。但這對認知外物並無保證，除非我們的生命存在與外在世界先有一種內在連繫。但這樣的連繫建立不起來。因此仍有我們的內在的格式或範疇何以必定能應用於外界，並規範外界的材料的問題。張氏似乎也意識到此中的問題，因此提出對我們原來的格式加以混合與鍛鍊。但這混合是不是表示與

---

[26] 同前注，頁 26。

外在的東西、客觀的因素混合，讓它們（指原來的格式與外在的、客觀的因素）有一種預先的接觸，因而隨機應變，雙方各自採取某種程度的調節、調整，而各自鍛鍊，最後達致雙方都能相互配合，而找到適切性呢？這或許是張氏說的「主觀的方式與客觀的外物交互而作用」的意思。張氏未有在這個問題上表態，但他強調我們對於外界的認識不是寫照，而是以自己的格式吸取外界的材料，變化自己的格式以應付客觀的實際，似乎與上面提的問題有點關聯。但即便是有關聯，我們內界有自己的格式、範疇，外界也有自己的客觀性，兩個能否順利溝通，彼此有效地回應對方的性格，而作內部的調整，仍是一個問題。張氏說以格式來和外界混合，而自我作出鍛鍊，作有限度的轉化，或許有這個意思。但混合與鍛鍊是不是可行呢？倘若內界與外界之間在性格上有嚴重的差異，外界不能接受內界的格式、範疇，內界的混合與鍛鍊便無從說起。這個問題非常複雜與棘手，不是張東蓀在上面所講的幾句話所能解決的。

雖然有以上的問題，張東蓀對於處理知識問題，還是抱樂觀的態度。他承認我們對於物的本身，亦即是物自身（Ding an sich），我們是不能知的。[27] 但我們可知物與物間的相關的條理，這是現象的範圍，不是物自身的範圍。這現象的範圍即是物理知識的範圍。張氏指出，我們具有有關物理的知識，但這知識並不是純粹的寫照，而是有我們個人的因素在裏頭。因為我們用了自己的內範或格式作用於外界上互相交織而得的，此中有主觀的因素，也有客觀的因素，認識的結果，有一定程度的可靠性。因此，他認為我們對於

---

[27] 關於物自身能不能知的問題，康德認為不能知之，只有上帝能知之。胡塞爾則認為人可知物自身。當代新儒家牟宗三以儒、佛、道三家都強調人可知物自身，但需要培養、修行，讓感性、知性提升到睿智的直覺的層次，便能知物之在其自己，亦即是物自身。京都學派的西田幾多郎和西谷啓治也認為人是可知物自身的。

現代科學研究的有關物理的成績，不必過於懷疑，這些成績還是有價值的。他並把自己所提出的有關現象的知識，由於有主觀的格式、範疇的作用在內，稱為「溫和的意象論」；又由於其中含有客觀的因素，那即是外界的材料，而稱為「溫和的實在論」。不過，他畢竟較傾向溫和的意象論方面，因為他認為知覺比感覺可貴；概念又比知覺可貴，以概念、推理而得的間接知識又比以感覺而得的直接知識來得有價值。[28] 在客觀的材料與主觀的格式之間，他是比較看重後者的。

五、認知的歷程與條理

張東蓀說到知識的成立問題，提出認知活動是一個漸進的歷程，而不是一瞬間便能成就的。在這方面，他提出五點。第一，認知作用的歷程，就是生活歷程的表現，因為認知作用的中心是意謂（meaning），後者是一種綜合。按張氏所說的綜合，應有對於客觀的材料與主觀的格式結合起來的意味。第二，順著上述一點，又如同我們在上面提及的，認知作用雖是對於其所對，亦即對象、所與，加以辨別規定，但其為事、結果，是主客交互而成。最初認知作用以其本身的方式來規範所對，而後來又以所對而修正其方式。所以知識不是專靠先天的格式，亦不是專靠後天的經驗，而是先天的格式影響後天的經驗，更以後天的經驗改良先天的格式。第三，我們的「心」本來有一種秩序化的作用，這秩序有共同性的意味，這是由於秩序自身的固定化。[29] 所以我們所論的認知作用不是指各別個人的，而是有普泛義，像康德所說的普泛的心意。按就此

[28] 《新哲學論叢》，頁 26 - 27。

[29] 這裏的秩序化的作用，正是張氏所重視的條理性。

點看，我們可以說認知作用具有一定程度的普遍性（universality），雖然不是絕對的、必然的普遍性。第四，由上述的認識論，我們可以確定這種認知作用本身即足以表示宇宙本體。從認知作用一點，我們能夠窺見宇宙的祕密。認知是一層一層地展開的，一層一層地統攝。統攝一步便開展一步，開展一層便統攝一層。這樣的進程正足以表示宇宙的性質。所以我們研究認識論即可推知本體論。第五，宇宙並無總體，乃是無數結構的總稱，而心的作用，就是參與這種結構的構成活動，又作為結構的構成時的表現。[30]

按在這五點之中，最受人注目、批評的問題，應該是第四點所說的認知作用可以展示宇宙本體、窺見宇宙的祕密。在知識論上，我們幾乎有一種共識，那便是我們以感性和知性透過時空形式和範疇概念，對外界事物構成知識，但這種外界事物，只是在作為現象（Phänomen, phenomenon）而說的經驗的層次，不易說那超越現象的本體層次。康德所說的，便是這個意思，它也為很多哲學家所接受。但張東蓀認為這兩種認知能力不斷開展，不斷統攝，最後可以讓人見到宇宙本體。（注意這是說宇宙本體，不是說宇宙現象）這樣便把現象與本體的界線混淆了。現象是在時空的直覺形式與範疇概念下被處理的、被認知的，本體或物自身則是超越時空與範疇的。感性和時空跟知性的範疇或格式只能知現象，而不能知本體，其中的差別不是量的性格，而是質的性格。不管你如何運用格式（時空與範疇），亦只能知現象而已，要知本體，非要有超越這格式的睿智的直覺不可。張氏這裏的思考，顯然是不善巧的。

對於主觀的時空形式與範疇概念，張東蓀以「格式」來說，對於客觀的外界統系，張東蓀則以「條理」來說。這格式與條理必

---

30 《新哲學論叢》，頁 19 - 20。

須相互一致，才能成就我們對客觀的外界的知識。這裏面可以出現很大的問題，即是：主觀的時空與範疇，如何必定能應合存在世界的、客觀的條理，而對存在世界成就客觀而有效的知識呢？對於這個問題，我們在這裏只先提出，不作詳細的探討。在這裏先看條理方面，它密切地關聯著「統系」這個張氏時常提及的語詞。張東蓀在這裏先從認識的一致性說起。他提出，在我們的認識中，要絕對地一致是沒有可能的。認識只有大概的相同，而沒有絕對的一致。常人可以取概然律（如少數服從多數）的即認為滿足，但講到學問，便不能滿足。於是有人提出統系調和說。此說以為一觀念若與其他相調和而組織成一統系，則這觀念為真，若與其他觀念不調和，以組成統系，則此觀念便是偽。如你相信人死了可以再投生，這個觀念不是單獨的，它可與甚麼地獄觀念相連，便可自組成一個統系。除非你能否定其全個統系，絕不能單獨否定這一觀念。所以問題便由一觀念的真偽而移至一統系的真偽，因為有許多偽觀念也可以組成一個統系。若說這個統系的真偽不妨再以其能否與在它以外更大的統系相協調為標準而判定，但若循著這樣的擴大、累進的推演，勢必使全宇宙間的真理只有一個唯一的大統系。張東蓀表示我們現在無法說明這個全宇宙唯一的真理大統系是甚麼，則我們在這種統系調和說以外便必須另求一個標準，以補足這個統系協調說。[31] 那這個標準是甚麼呢？張氏提出效用說。但需從「證實」（verification）入手。例如，我看見火，乃說這是火，但必須有證實才能證明其為火。如一個人生了肺病，醫生說是由於一種微菌侵入肺部所致，而鄉下的迷信的人說這是由於沖犯天神所致。若既不服食這個醫生的藥，又不去燒香叩禱，則這兩種說法的真偽便無法證實。若是燒香

[31] 這涉及物理宇宙的來源、時空之外是甚麼境界、上帝又如何出現等等大問題。筆者思之再三，總是沒有結果。

禱告都做了，而病依然不好，服食了醫生的藥，把微菌殺死了，病乃漸癒，這便證明醫生的說法為真。這正是以結果的效用來證實真偽。不過，張氏補充說，認識不是靜的外觀，而是動的體驗，於是真偽的標準便建立於此：由動的體驗而實現是真，否則便是偽。張氏又強調，認識的成立即是條理的發現。離開了認識，便無條理；離了條理也不成認識。依他所說，世界的要素與認識的成立，都是依於條理；條理若沒有了，便沒有了世界，亦無展開的認識活動。[32] 按張東蓀在這裏講的條理，應該是我們的知性所提供的範疇概念，如因果關係、實體與屬性關係，這些都有一定的理法可說。在時間與空間之中，也可以建立出條理。如同一時間，我們不能進行兩種不同的活動；同一空間，不能同時放兩個物體。

六、實物、質體的關係性轉向、法則性轉向

張東蓀的知識論與他的世界觀、宇宙觀有很密切的關係，這在上面已曾展示過，以下我們要較詳細和全面地處理這個問題，看他如何把實物、質體或實體轉化成關係、法則。首先，張氏指出，常人最初總是以眼前所對的、所見的來說世界，以為物件、物體是固定的、是實物，而法則只是物體與物體、實物與實物的關係，因而是虛的、是可變化的。後來科學進步了，知道這種常人的理解只是外表的、不徹底的看法，真理或真實的情況不是這樣。張氏指出，所謂實體只是固定不變、永久自如的意思；而說到固定不變，法則比物體更為可靠、殊勝，而且具有先在性。我們可以依法則造出物體，對後者有所知。物體與法則不是截然不同的兩種東西，而只是對同一東西從不同面相來看而已。於是我們的問題不只是「為甚麼

[32] 《新哲學論叢》，頁 7 - 12。這裏所說的條理，可作秩序（order）看。

作為實體性的物件會有虛式的法則？」同時也是「虛式的法則為甚麼表現為實體性的物件？」[33]

讓我們從最簡單、最原始的面相說起。張東蓀提出，根據科學研究，所謂物體是由電子組成的。它的空間不是一般所想的包括長、廣、厚三個度量，而且還有時間這一度量。這電子並不是我們所想的實質的粒子，而是由數理來推定的。數理的推測，其可靠性在於自身的論理統系，而不在經驗的觀察與由之而來的構想。物理學以數理邏輯為工具，其所得並不是關於物體的實質，而是關於它們之間的關係。張東蓀特別強調，我們千萬不要把電子視為一個實在的質體（entity），科學家只是出於測算上的計劃，將物體的關係假定成一個單位而已。這些物體一離開關係，便不能作為一個單獨的實體、質體而存在。物理上的所謂「力」（energy），所謂「質量」，只能作為一個常定的比例符號看。我們不應以普通心理來看這些東西。我們的普通心理被亞里斯多德（Aristotle）的論理所封蔽，後者的論理程式總是主詞加謂詞。例如「狗吠」，「狗」是主詞，「吠」是謂詞，主詞加上謂詞，很容易滑轉為實體加形容詞。我們的思考常不經意地為亞氏的主謂結構所牢牢支配，總是以為一切動作、狀態都是作形容用的，而在形容背後有一個實體。張氏強調，這個在形容作用的背後的實體完全只是一個假定而已。狗是狗，吠是吠，狗吠是狗與吠發生關係，兩者的地位是平列的，我們廢除吠這一形容詞或動詞背後的實體狗，便沒有體用關係了。我們不必把狗視為一個實體、實物或質體。這樣的新論理、新思考，其貢獻在於廢除形容字眼背後的實物、質體。既然沒有了實質的與虛式的分別，則所有物理學上的確定的東西，如力、電子、原子、質

[33] 同前注，頁 67。

量等，都應該用新論理、新思考來看，視之為一種恆常關係的存在，而不是一種實在的質體的存在，不是一個物體。[34]

張東蓀在另處又說，我們通常說「前」、「後」、「左」、「右」，是以觀察者自身的位置為標準而定，而「東」、「西」、「南」、「北」則好像是固定於客觀的世界的一個地點。其實都是一樣的，都是相對的，不是絕對的。若說有一個絕對的關係而超越於關係者以外，是不合理的。凡關係都是內在的，不可能是外在的。亞里斯多德的主謂格式束縛了人們的思想幾千年，希臘伊昂派（Ionian）和原子派的思想亦主宰了西方思想，直到今天。[35] 對於這種思想，懷德海名為唯料觀（materialism）。[36] 張氏的意思是，新實在論打破了亞里斯多德的主詞謂詞的沿習，但仍困於唯料觀的窠臼中而不能自拔。故新實在論犯了一個大毛病，把關於符號的法則作有關實際的法則看。即是說，新實在論的立論前提是所謂「單詞」，或「原子的命題」（atomic proposition）。張東蓀說，這個原子的命題如「H_2O組成水」在符號上是可以成立的，而在實際上，是不是一個原子的命題正與原子的事實（atomic event）相應而為它的代表的符號呢？[37] 張氏提出，依據相對論的主張，如所謂 point-event 或 point-particle，似乎是有這種原子的事實，但據懷德海的意見，原子的事實只能是在抽象狀態，因為這種原子的事實既不占有空間，也不占有時間，只能被視為一個極限的概念而已。[38] 即便有所謂原子的事

[34] 同前注，頁 28 - 30。

[35] 原子派思想持質體觀、實物觀，不持事件觀。

[36] 張東蓀原注：此字以 material 為語根，並不重在 matter，故不譯為唯物論。

[37] 張東蓀的意思顯然是，原子表示某種現象，不表示某個實物、質體，新實在論則仍以原子表示一實物、質體。

[38] 極限的概念並不指實有其物：原子。

實，這與原子的命題亦決不相應。即原子的事實不能作為原子的命題的根據，因為原子的命題完全是一種表示思想的符號的法則。在符號邏輯，自然是要以原子的命題為前提。沒有了命題固然不行，而命題若無原子性亦必不行。[39] 這種原子性的命題與原子性的事實根本上並不一致。符號是符號，事實是事實；前者由推算而得，後者則是作為粒子的實體看的原子。張東蓀指出，新實在論的大弊病即在於誤認符號為實際，[40] 以為有關符號的法則都可表顯實際的、事實的真相。[41]

張東蓀區別了符號與實物的落差後，便展示他的宇宙觀的要點，並以物、生、心三方面來探討。在「物」方面，他強調我們說物，並不即是感覺上的色、香、聲、大、小等東西，因為這些都是偏向主觀方面的。我們所說的物是指體積、力度、速度等，這都可歸源到物理學的公式。故我們只講物理（physical law），而不講物（matter）。或者說，物即是物理。這些物理都是由關係（一物與他物的關係）而顯現的，並不直接關聯到一個物、物體本身。即是說，物理只講物的關係，不講物的實質。舉例來說，質量、速度、惰性、密度等等都是表示關係的樣式。我們如何能知道是這樣呢？這不外乎以數理來推算，仍然以論理或邏輯為依據。這些結果並不是直接地為感相所印證成的，但這些物理每個都是一個概念。由這些概念合起來再砌出一個較高的概念，就是所謂的「物」。

現在討論到「生」了。生是甚麼呢？生物有生命，它與無生

---

[39] 命題需要有其內容，這即是原子性，是符號意義的，是推算所得，而不是作為實物看的原子。

[40] 這表示新實在論有泛實在論的傾向，以包括符號在內的一切存在都有其實在性。

[41] 《新哲學論叢》，頁 109 - 112。

物有四點不同。一，組織；二，職司；三，生長的能力；四，適應的能力。對於這四點，不能完全用物理、化學來解釋。我們以物理、化學來對付無機物，只是對於它們的一種測量（measurement）而已。以測量無生物的物理方法來測量生物，必覺有些不夠。我們要在解釋物質的概念以外，添加一些新概念。例如「有機性」、「發展性」、「自支性」等等。即是，在密度、速率、質量、惰性等以外，需要再加上這些。不過，這些新加的都可左右其他已有的，即已有的居然為新加的所支配了。

「心」亦是如此。心的性質確有和生理作用不同的地方。即是，以解釋生命的那些概念來解釋心意，必是有些不夠用的情況。例如「覺」（consciousness）便是一個獨特的特徵，所以非另加新的概念不可。這些新加入的概念是甚麼，張東蓀沒有闡述。[42]

對於物、生、心等概念，張東蓀用他所擅長的架構（structure）的想法來說。他自述當時自己的想法，認為無所謂物，無所謂生，亦無所謂心。但的確有若干架構。如質量、密度、速率以至引力都是架構。就他的認識的多元論來講，這些架構並不是完全存在於外界的如實的架構，他以為這是映在我們的內界中的。他強調，我們對於這些架構的構成必須把認識上各種格律的作用也包括起來。我們把密度、引力等架構概括之而建立「物」的名相。但這個「物」只是一個空名，並沒有一個整塊兒的存在者與它相應。生與心亦是如此。所以力（entelechy）與精神（spirit）這些名相可以作廢，即life與mind亦可不用，抑以不用為佳。張東蓀在這裏下了重語：凡是主張有一個物質（物體），或一個生命，或一個精神（即大生命與大心靈），在我們看來，都是誤把一個概念當作一個實物。因為

---

[42] 同前注，頁128 - 130。這裏是就對「物」、「生」、「心」三者而言。

我們在製造名詞時有一個慣習：把本無其物的變而為有其物；把本來雜多不成一體的變而為一塊整個兒的。例如「風」，因為有了這名詞就好像有一個具體存在者，實則不過氣流的動而已。張東蓀在這裏埋怨唯物論者，說他們的弊病在以為宇宙有個整塊的實質。

張氏提醒說，我們切不可誤解，以為由物質可以突創出生命來，由生命又產生出心意來。其實沒有物質而只有物理；這一套物理學上的定理與公式就是所謂物質，別無他物。但對於生物，若以這一套物理學上的定理與公式來解釋它，的確不夠用。我們需要添加一兩條另外的定理與公式。解釋心意現象亦然，這樣便有屬於心理學的公式與定理。這只是定理與公式的逐漸增加，並不是有甚麼東西真正產生出來。這些條件都能滿足的話，便會出現「突創品」（emergent）。穆耿（C. L. Morgan）便說過，突創品不是實物，而只是在結構上發生的一個新種類（new kind of relatedness）。並沒有新的東西產生，只是在舊有的架構上添了一些新的「成分」（constituent）而已。每一新的成分加入舊的全體中去，便使這個架構的總體改變為一個新種類。這些意思都是突創的進化論的根本要義。在張氏的認識的多元論看來，這個新種類亦只是一個新概念而已。概念不純是外界的映入，依然含有內界立法的作用參與其間。不過其背後的根據卻不能有幾分歸於外界。[43] 因此所添加的是甚麼東西，卻不能限定，這會隨著我們的思想而有變化。可見外界的條理對我們映現不多。[44]

最後，張東蓀提出他的宇宙觀或宇宙論：我們這個宇宙並無本質、實質，只是一套架構。這個架構的構成不是完全自然的，而有

---

[43] 這表示張東蓀基本上仍是觀念論、唯心論的立場，不是實在論的立場。

[44] 《認識論》，頁 130 - 133。

我們的認識作用參與其中。我們不能撥開認識以窺探這個架構的本來面目。[45] 但這個架構在認識中雖非本相，亦不會距離其本相太遠，所以，我們仍可說宇宙是一個架構。[46]

至於自己所倡議的認識的多元論的主張，張東蓀表示我們不是自感相方面取得材料，而是在感相中取得方式。他排除一些不必要的疑惑：倘若所與或對象是方式，則勢必造成在外界有一個條理井然、秩序分明的世界；我們的認知上所以有方式，只是由外界映現出來的。張氏更正說，外界給予我們的，的確是方式，是條理，但不是完全的，不是整個兒的。因此，我們不必像新實在論那樣，認為外界是一個系統分明的世界。外界給予我們的雖然亦是方式，但卻不是一切方式都由外界而來。新實在論的錯誤即在於此。張氏的認識的多元論主張內界亦有其方式與條理。以下是認識的多元論所提出的所有秩序可大別為四類：一是屬於外界的條理；二是屬於認識上的預立方式；三是屬於名理上的預立規律；四是經驗上總結的結果。這四種秩序各自有其性質與範圍，所以絕對不可以歸併於一。依張東蓀的看法，新實在論想把一切秩序歸入第一者；康德想歸入第二者；唯用論（例如席勒〔F. C. S. Schiller〕）則想歸入第三者。至於第四者，張氏未有說及，但明顯地與經驗論者有關聯。張氏認為他們全不免陷於錯誤，自己則老老實實承認各自有其性質，不把它們歸併。[47]

---

[45] 這是說，我們不能認識這個作為物自身、架構的世界。

[46] 《認識論》，頁 133。

[47] 同前注，頁 50 - 51。

七、架構與作為物體的原子的解構

以上我們對張東蓀的架構的宇宙觀作了些闡述，以下要對這種宇宙觀作進一步的闡釋，並對比著佛教的緣起說來開演，然後周詳地看作為物體的原子的解構，以看張氏的知識論中的對象的真相。張東蓀首先強調，他以「架構」來譯述英語中的 structure，這其實是一種構造，也有配合、配置（arrangement）的意味。依張氏之意，架構或構造雖然不是指事物、現象有一種實質在其背後，但也有一定程度的恆常性。兩件東西，雖然其內容、質料相同，但若質料的配置不同，便成為不同的東西，而且有一定的穩固性、恆久性。架構作為一種原理看，在近代科學中成為一個熱門的問題、話題，為很多人所注目。自相對論出，打破了時間與空間的絕對性，這兩個概念便在根本上變了質。張氏指出，時間與空間本來被視為實在的，這可由它們的絕對性來保證。但這絕對性不能再撐下去，時間與空間失去了絕對性，而成為相對性格，則也不能被視為實體了。本來物質是一個架構，時間是一個架構，空間是一個架構，現在是三者合起來，成為一個架構。這個架構如何能保住其客觀性，也成了問題。從最新的視野看，我們不能知道物理世界的絕對的、客觀的自身，只知道它的物質的速率、質量、惰性和密度等等，這是由數理的推演而得，而推演的根據，又離不開邏輯法則，而邏輯法則則是形式意義的，不涉及存在世界的內容。因此，對於外物，我們不能知道它們的內容、內在性，只能知道它們的關係，這關係是一種比較固定的架構。[48]這樣，在形而上學方面，實體為關係所代替，實體觀變而為關係觀，實體被解構為關係、架構。

以下我們看張東蓀如何透過架構概念或原理來說如何從物發展

---

[48] 《新哲學論叢》，頁 30 - 31。

為生，最後發展為心。張氏開門見山地說，「物」只是一個架構，而不是一物體。我們因為要說明物這個架構，因而有所謂物理的範疇，如因果、運動、移動、速度。我們用物理的範疇去說明生物，或「生」，是不夠的，於是需要添加或建立一些新的範疇，如增加、生長、萎縮、凋謝。由於這些新的範疇，我們可以推定生或生命亦是一種架構，但必是與物不同的另外一種架構。亦可以說，由原有的架構而複雜化，最後形成生或生命的架構。這在「心」來說，亦是如此，因為我們不能以生物、生命的範疇去說明心或心靈現象，於是便推定心靈是由生命的架構進而有特別的發展。從架構內的締結樣式來說，這又是一種新的架構樣式了。[49] 所謂物並不是一個實質或質體，生亦不是一個質體，心更不是。我們到了這裏，便徹底把實質、質體的概念完全打破、完全拋棄。張氏指出，所謂物、生、心，只是概念而已，像「美」、「大」那樣，在實際的存在世界，並沒有這樣的東西。[50] 張東蓀指出，總的來說，所謂「物」，其為概念是物理的範疇的總稱；以物理的範疇再加上生物的範疇，則又成一個概念：「生」；以物理與生物的範疇再加上心理的範疇，又成另外一個概念：「心」。在張氏看來，物、生、心都只是概念而已。[51] 我們所生於斯，長於斯的宇宙，正是無數架構互相套合、互相交織、互相搭配而成的一個總架構。在其中無數的架構間又時常由締結的樣式的不同而突然創生出新的種類架構。張東蓀把這些新種類架構的創生，稱為進化。這些新種類架構自然會納入總架構之中。但所謂總架構只指許多架構的相互重複交疊的總合體而言，至

[49] 這心或心靈的範疇可說為是思想、思維、認識、自覺等。

[50] 這便是物、生、心、美、大這些實質或質體的解構。

[51] 關於物、生、心，就筆者的純粹力動現象學的觀點看，都是純粹力動作為終極原理的不同層次的詐現活動的結果而已。架構可以就關係言，也可以就活動言。

於這個總合體是否固定，張氏自己也答不出來。[52]

這樣的宇宙觀，在張東蓀看來，與佛教的宇宙觀比較，有很多相似之處，因而雙方有很寬廣的對話空間。[53] 張氏認為，他的架構正相應於佛教所謂的因緣（pratītya）。佛教以為一切只是因緣和合，並無實質（實質相當於不變而常住的自性）。張東蓀以為因緣即關係，英文是 relatedness。[54] 他又提到佛教的「集」（samudaya）一概念，認為與懷德海的 event 甚為相應。這便是事，一件事就是因緣和合而成的一個「結子」。張東蓀強調，佛教的宇宙觀以為世界只是無數的因與緣（因是主要條件，緣是輔助條件）互相倚靠而存在，層層聯合，好像一個大網。這種宇宙觀和他在上面提到的完全相同。因為只是因緣，所以無實質；因為只有架構，所以無實體。他又指出，佛教雖然就本質方面說空，可亦就法相、現象而說「有」。這與他主張架構的客觀性是相同旨趣。他並強調佛教的「法性自爾」（按應是「自然法爾」），就是一切雖都是由因緣而成，並無自性，但這因緣的方式卻常自不變。[55]

回返到知識論方面。張東蓀指出，他的多元的知識論或認識的多元論承認外界有其本來的條理，但這些條理隱晦難明，因此

---

52 《新哲學論叢》，頁 37 - 38。

53 佛教講空，講一切法都沒有自性，都是因緣和合而成，在其中能否建立出一種宇宙觀，頗費思量。不過，空的另一面是緣起。緣起指一切法無常住不變的自性（svabhāva），因而是空。在空方面無宇宙觀可言。但在緣起方面，依於緣起這種生起原理，萬物依於不同的因素而生起，而成一經驗世界、現象世界。在這一點上，勉強可以講宇宙觀。即是，在宇宙中的一切事物、現象，都是依因待緣而生起而成立。說宇宙觀，只能在這個脈絡下說。

54 同樣的因緣，可有不同的配置方式，因而有不同的結果。這與不同架構成於相同因素的依不同的排比而生起相近似。

55 《新哲學論叢》，頁 39。

需要細加分析、探索。他對於這個真的外界條理（genuine external order）所知不多，只知道這些條理在積極方面有三條，在消極方面只有一條。那三個積極的條理是原子性（atomicity）、連續性（continuity）和創變性（creativity）；那唯一的消極的則是可塑性（plasticity）。他絕對不主張外界有實在的、實存的原子。對於一些認為全體是由部分堆砌而成的說法，他名之為零屑論（mosaic theory, particularity）。他們認為事物好像一堆散沙，每個沙粒都是堅實的、堅硬的實體，是不變化的單位。張東蓀強調，我們在心理方面既然不承認有所謂感相的獨立存在，則在物理方面自亦不必把原子視為散屑的實質（pieces of substance）。[56] 但在物理學，原子可分成電子，電子又可分成「波子」（wave particle）；張東蓀表示，這些只可視為表顯外界有原子性而已，而原子性只是在構造（structure）上有「原子的」（atomic）性質而已，並非說外界的確有原子這種粒子形的實體物。不但沒有原子，也沒有電子，沒有波子。所有的只是在外界的構造上有分為若干單位的可能性罷了。原子性是在構造上說的，而原子、電子、波子則是實質的粒子。張氏強調，我們若在物理學上充分地吸取相對論的原理，便不應主張有這種實質的極微粒子存在。這樣一轉，就只在構造上講原子，亦即是講原子性。即是沒有原子，只有原子性。進一步說，沒有實質性的微粒，只有構造上的分段的可能性。張氏警告，我們一方面千萬不可認為空間是集點而成，時間是聯瞬而成，另方面又不可不承認時間與空間有可分割的可能性。這便是所謂時間與空間上的原子性（atomic nature of time and space）。原子性一語詞與「個體

[56] 就筆者的純粹力動現象學來說，原子應只是純粹力動的一種詐現的結果而已，在外表上看好像有這樣的粒粒分開的堅實不可破的粒子，其實非是。

性」（individuality）一語詞是沒有分別的。[57]

說到有機界，張東蓀表示，一個細胞便是一個有個體性的東西；一個機體（organism）亦是一個具有原子性的東西。凡是我們的對象，不管是物質，是生命，是心理，都具有原子性的條理。他又以原子性的法則來說，視之為在外界方面有一定的位置。這種原子性的法則不限於是物質或電氣；如量子在現代物理學上具有重要的位置，也顯然是一個動作的原子（an atom of action）。張東蓀強調動作是外界中最重要的東西，動作的原子性（atomicity of action）可視為普遍的法則。[58] 我們所具有的感覺都不是外界存在，我們是無法知道外界的「內容」的。外物本來只是一個構造方式，不需要有內容的。[59] 倘若一定要說內容，那只能來自我們的心。這些構造方式並不完全屬於外物本身，但其中至少有相當程度是不由我們認識的立法所造，這便是所謂原子性、連續性與創變性。[60] 這些名目在上面曾提過，以下作些說明。

張東蓀透露，他把原子性視為在外在世界，作為外物的條理，

---

[57] 《認識論》，頁 51 - 54。

[58] 關於原子性的法則是英國物理學家和哲學家艾廷頓（A. S. Eddington）所提的，張東蓀自己也有相近的觀點。另外，這裏說外物世界最重要的是動作，這動作即是活動，這個概念若依筆者的純粹力動現象學來說，可被視為純粹力動的具體化、分別化的表現。一切事物都是純粹力動所詐現而成，並無它們的獨立的自體，這些事物也不是以質體性的、物體性的東西而存在，而是以一件事件、一樁事象而存在，這則近於張東蓀的架構說。

[59] 張東蓀以構造方式來說外物，這構造其實即是架構。構造方式不是實物，說它是外物或有外物（外物是就單獨的實體、實物、質體說），只是擬設性格，即「好像真有那種東西」的意味，這正是一種「詐現」的意思，只是看來好像是那個樣子，有那種東西存在，假設而已，不表示實際便是那樣。這正是筆者的純粹力動現象學體系中的力動的分化、詐現的導向，「詐現」以事件說，不是以具體的、立體的物體說。

[60] 《認識論》，頁 54 - 56。

其原因只在於我們在知覺上有變化，不能不承認是依於外界的背景。至少我們必須把「外物映現於我們的變化」視為是由於外物自身有可以分開與斷立的可能性所致，這種可能性表示外物所固有的性質。張氏強調，就實質而言，本來便沒有外物。以構造與方式言，大部分的方式仍是屬於認識作用自身，即屬於主觀的。不過，即使在這些方式中，仍有若干方式（即條理）是不純粹屬於主觀的，這不單指涉原子性，還指涉連屬性與創生性。[61]

至於連續性，張東蓀指出，連續性與原子性是分不開的。這是由於外界的條理固然有分斷可能的原子性，但同時亦必有不斷可能的連續性。前者是說一個東西可以分為若干小塊；後者是說雖分為若干小塊，但仍然是整個東西。凡一個東西能夠成為整個兒的，必具有連續性。張氏引羅素的說法以助解：羅素認為，連續是數學上的概念。數學上有所謂「連續的系數」（compact series），就是兩數之間，總有一個第三數，如此推求下去，可至於無窮。連續性與無窮性（infinity）是相聯的，亦可說兩者本來是一。沒有連續而不是無窮的，無窮的當然必須連續。原子性與連續性實是一個東西的兩個面相。如果原子性是屬於外界，則連續性亦必是屬於外界。如果原子性是真的條理，則連續性亦必是真的條理。[62]

第三是創變性。張東蓀指出，創變性是指有新奇（novelty）發生而言。倘若這個世界絕對沒有新奇的東西出來，則這個世界必定亦沒有變化。因此，說這個世界是常恆地變化，是沒有問題的。學者對於這個問題，分兩派意見。一派以為，無論如何變化，不外乎

---

[61] 同前注，頁 56 - 57。按張氏在這裏說原子性的在外的可能性，不是很清楚、完整，缺乏說服力。

[62] 同前注，頁 57 - 60。

把舊有的材料重新組織一下而已。另一派則以為每一個組織自身就是一個新的東西。張氏表示，我們既然不認外界有實質，只視之為構造，則我們勢必要取後一說法。因為第一派是站在主張有微粒子的宇宙本質的立場說話的，現代思潮既然不講微粒子的實質主義，我們自然不能不承認凡是變化都是有所創新了。不然的話，我們便不能說變化了。依於此，張東蓀提出需另立一種條理：創變性條理。這條理亦和連續性一樣，是屬於外界的。[63] 張東蓀最後表示，這原子性、連續性和創變性三條條理，是連在一起，不能分開的。

最後，張東蓀談到這些條理（原子性、連續性、創變性）的認識問題，即是，我們如何知道這些條理是在外界呢？或者，所謂架構，作為格式，如何取代實質性的、實際的事物、物體呢？他自己提出答案，說這個問題（以第一個問題為主）仍需在知識論方面求解答。他的說法是，外界的條理映現於我們的認識上，如同我們戴了眼鏡看東西，必須先經過眼鏡這一關卡。我們既然要藉著眼鏡的助力，則只能即就眼鏡方面努力。這裏面有兩種途徑：一是，外物雖然經過眼鏡自身而現於眼鏡中，但仍不失為屬於所對的外物。二是，所看到的外物，是屬於眼鏡自身的。即是說，不用眼鏡則已，只要是用眼鏡，便必受眼鏡的格式所決定。在這第二途徑上，可有兩種情況，一種是與知覺有關的；一種是與判斷有關的。不管怎樣，外物所具有的條理，是否還有若干，有多少，我們是無從知道的。這好像隔了一重很厚的簾幕，陽光射過來，不能全透。這三種條理：原子性、連續性、創變性，便好像在這個簾幕（比喻眼鏡）上所透入的一些微光。除此以外，三種條理實在不能再透了。張東蓀並警告說，我們千萬不可把這個條理合起來，稱為「物質」，以為

---

[63] 同前注，頁 60 - 61。

這種主張亦有唯物論（materialism）的色彩。因為近代物理學已經把物質是質料（matter as substance）的觀念打破了，只把它看成是構造（matter as structure）。張氏自己亦主張沒有外界的物質，只有外界的秩序（條理）。就構造而言，我們得承認內界有個構造，而外界亦有個構造。這兩個構造交織起來，會生起許多空浮的東西。不過，內界構造在我們一面，外界構造則不在我們一面，所以我們對於外界構造不能有很多知識。張氏亦讚許作為實在論者的羅素，說他以感相（sensum）或獨立的感覺內容是不存在於外界的，不過，我們可由感相的變化推知其背後的外界亦必有變化；除此之外，我們全不能知。[64]

八、進化與歷程

上面闡述了張東蓀通過架構概念說明由物進於生，由生進於心的歷程，並及於原子性、連續性、創變性的認識問題。此中很明顯地讓人看到一種進化意味，而這種進化是歷程性格的、漸進的。在這裏我們要進一步看這些相關的問題。張東蓀表示，從「物」的結構進化到「生」的結構，從「生」的結構進化到「心」的結構，其間展現的進化關係，是一個大特點。具體言之，物的互相倚靠不及生的互相倚靠來得緊密；物的互相交感不及生的互相交感來得逼切；物的通力合作不及生的通力合作來得廣大。至於「生」之與「心」亦是如此。即是，由物到生，由生到心的三級關係，在增進的現象來說，在通體合作的性質每增加一級，其綜合統御的範圍會增高一層，其活絡自主的程度會增進一步。這就是柏格森所說的進化了。進化就是指架構的由簡單疏散而變得通體圓活，也可以說是「自

---

64 同前注。

由」的逐漸加強。如何能加強自由度呢？張氏提出統御力漸廣，主宰力便漸大。由物而生，由生而心，便是這樣的一個歷程。[65]

在這些問題上，張東蓀顯然受到懷德海的啟發與影響。後者主張時間與空間都有抽象現象，從一個根本的「擴引」[66]而抽象出來。依於這種說法，懷德海在他的《科學與現代世界》（*Science and the Modern World*）一書中，視這種說法為機體主義，張東蓀則稱之為「通體說」。依懷氏，所謂唯料論（materialism）只能適用於抽象的東西，這種抽象的東西只是邏輯上的辨別的結果。[67]具體實有的東西則是通體的、有機性格的，它的全體格局影響它所包含的分子；亦即是，實物內包括其他實物。以生物為例，其心的作用左右該生物全體的結構，不但能改變其內的分子，即細胞，並能夠影響其分子內的分子，這亦即是電子。所以一個電子在生物體內與在生物體外是不同的。這個機體的原則是遍及全自然界，並不是生物所專有。因此，懷德海提議廢棄傳統以來科學上的唯料論，而代之以機體論。[68]張東蓀表示，懷德海所主張的，是全體能影響部分，部分的存在狀態依其全體的結構而變化。[69]所以懷氏把他的說法稱為有機的機械論（organic mechanism）。但在宇宙中沒有一物不被他物所包攝，即沒有一物不是他物中的部分，則這機體論不啻是把整個宇宙看成是一體的，打成一片的。[70]我們平常總以為一個東西於

[65] 《新哲學論叢》，頁 40 - 41。

[66] 這擴引應該指擴延、外延（extension）而言。

[67] 唯料論是形式性格，不涉及實在物、質體。

[68] 唯料論是以現實的具體實物、質體為中心，機體論則以關係為中心。

[69] 按這裏說的部分不是指具體的質體、實物，而是指關係性。

[70] 宇宙間不可能有完全獨立的實體、質體，它們都必定存在於一個關係網之中。

同一時間不能占兩個空間，懷德海稱這是「單純的定位」（simple location）。他認為我們必須先打破這種單純的定位的沿習，才能明白所謂一切攝一切的道理。[71] 因為我們的頭腦總是為這種單純的定位的思想所束縛，總是從實體、質體的角度看事物。張氏又指出，懷德海不喜歡 universals 這個字，而另立 object 一字來說，其意思是「永相」，亦可與「共相」對揚。有時也覺得 object 不夠周延，便提出 eternal object（永恆客體）或 enduring object。共相是就空間言，表示見於此處亦可見於彼處，所以是共相。永相則是就時間言，表示見於此時亦可見於彼時，所以是永久。懷德海以為事是不可再的，而物是可再的；所以物的存在以再認為條件。而物是在事件中的，所以他又提出 ingression 一新概念，其意思是「配入」、「配置」。於是事是不居故常的、創新常進的；物則無所謂新舊，只是反復出現、被發現而已。事之所以常新是由於物的配入各各不同的緣故。[72] 懷德海一方面充分吸收量子論的原理，保留原子性；另方面又盡量採取生物學派的創造論，主張全宇宙是不斷地創造自新。但我們可提問：這種主張是視共相為純粹客觀的呢，還是有幾分主觀性的呢？懷德海沒有提出明白的回應。不過他說所謂「自然」或「外界」就是在我們官覺前所現的，不是在官覺背後另有一個自然，一個存有論的自然。他說自然有兩方面，一方面是創進自身的，另方面是反復故常的。這便是他所謂的「自然的兩元性」。[73]

在這裏我們可注意一下懷德海的永相觀念。在他看來，每一永相都有其相關性，都是相對待、相成立的，而不是獨立自存的。

---

[71] 張東蓀在這裏也提到華嚴宗的一切攝一切的道理。

[72] 事不是物體、實物、質體，視其原來的內涵與事物的離去或加入而變現不居，物則是實物、質體，不易變化。

[73] 《新哲學論叢》，頁 112 - 115。

這一點可以說是自柏拉圖以迄於新實在論所未有措意及的。柏氏的理型是多元的，也是相互獨立的，各不同的理型在現象世界都有其仿製品。懷德海在談到永相時，表示一個永相作為一個抽相（由抽象〔abstraction〕而成的觀念），是不能離開它與其他永相的相互關聯的，亦不能離開它與現實事物的關係。這種說法包含以下的意涵：凡是共相（永相是一種共相）都必有一個相關的要義（relational essence），由於這點，我們才能決定這個共相如何能夠發現於具體事物中。張東蓀指出，照懷氏的這種說法，以共相與共相之間完全是相互關聯的、相互依靠的，因而我們無法找到一個不與其他共相同時存在的共相。懷氏留給我們的智慧是這種有機的、機體的相關性，這種相關性不單存在於具體的事物中，同時亦見於由抽象而成的共相中。[74]

說到關係，我們通常所涉及的，以主客關係為主。張東蓀指出，詹姆士（W. James）主張人最初接觸外界時是主客對立未分的。他以為主客之分是後起的，即由一個渾一的所對於其中再分化出主觀與客觀來。[75] 杜里舒（H. Driesch）則提出秩序論（theory of order），以為一切秩序都由一個最根本的東西出來，這最根本的東西是認識論性格的。他表示如下：最初我覺得有些東西（I consciously have something），這是根本的事實（the prime fact）。其中的「我」是離不開其中的「東西」的；沒有東西也就沒有「我」。但「我」與東西必須有一個「有」來連結起來。這個「有」即是「存在」（exist）之意。張東蓀指出，凡是一個認識活動便自然而然地

---

[74] 同前注，頁 116。

[75] 這主客未分的關係與西田幾多郎所說的純粹經驗的意涵不同。詹姆士的主客未分是心理學的、認識論的，西田的則是存有論的，涉及終極真理的問題。終極真理自身是無所謂主客分別的，它是渾然一體狀態。它要通過自我否定、分化而開出主客兩邊的存在。

包含主客的因素在其中。從知識方面看，凡是反應都表示主客的分別。我們在思想上或在感覺上有所經驗都會即時覺得有一個經驗者貫串於其中，這便是主觀，而那被經驗的則是客觀。[76]

九、對知識論問題的一些反思

以上我們所探討的，大體上是有關知識的問題。對於這方面的問題作系統性的研究，便是知識論（epistemology, Erkenntnislehre）。一般也叫認識論、知識哲學。以下我們要先就知識論作些觀察與思考，然後看張東蓀自己的知識論。在這裏，我要先提出，「知識」與「知識論」這兩個語詞，在內容、涵義上有很多重複、交疊之處。例如我們說知識論是剖釋知識的一種哲學，這便不能不涉及知識的意涵。另方面，說知識會談到它的本質、在哲學上的類別與重要性，便不能不涉及知識論。

張東蓀首先提出，認識論或知識論是研究關於知識的問題。這些問題包含以下幾方面：一是知識的由來；知識是我們天生而有，抑是學習而得呢？二是知識的性質；知識是感覺性格、知覺性格、概念性格，抑是判斷性格呢？三是知識與實在的關係；知識是關於外物的真相、心靈的真相，抑是兩者兼而有之呢？四是知識的標準；知識如何分真與偽呢？張氏以為，以上四方面是知識論這種學問最重要的問題。[77] 當然我們也可以問知識有甚麼用呢？知識有沒有恆久性，抑是刻刻在變化呢？甚至問：我們人類的知識與動物如豬、狗、雀鳥是不是相同呢，抑是不相同呢？如果是不相同，那其中的差異性是怎樣的呢？

---

[76] 《認識論》，頁 81 - 82。

[77] 同前注，頁 1。

先從上面提出的知識的由來說起。張東蓀認為，知識論上的知識的由來問題，在於確定我們如何才能得到、建立知識。即是，在我們的日常經驗中，有哪些東西是構成知識的要素的？他自己所提出的答案是：理性主義、經驗主義和神祕主義。[78] 理性主義（rationalism）基於理性的能力，這即是思考、推斷的能力。經驗主義（empiricism）則基於感覺、直覺、知覺之類。神祕主義（mysticism）則以瞑想、睿智的直覺（intellectual intuition, intellektuelle Anschauung）為主。對於最後一項神祕主義，很少人談及。張東蓀的說法是神祕主義有種種的形式：側重感情的，有美學的神祕主義。重視思想的，有玄辯的神祕主義。[79] 側重意志的，則為倫理的神祕主義。張氏又說，各種神祕主義提到的接近神的方式並不相同，他認為印度思想方面的「坐禪」可作為代表。[80] 按張氏在這裏說神祕主義，提到接近神的方式，值得商榷。神祕主義中的「神」，在西方，多是就神（God, Gott）而言；但東方的神祕主義中的「神」，並不如西方宗教那樣，以一個人格神如耶和華、雅克維或安拉為主，卻是指那種接近宇宙的終極真理的方式為主，此中有婆羅門教的瞑想，對著梵天（Brahman）、曼荼羅（Maṇḍala）的瞑想，也有淨土宗的念佛、禪宗的禪坐，甚至道家如莊子所說的坐忘、心齋的實踐。

張東蓀又就作用一面來說知識論，表示我們透過認識活動而達致生命的開展、開拓。這樣便有本體論的意義，由生命的開展說明宇宙間各層存在架構的構成。[81] 他就印度思想來說，指其所說的生

---

[78] 同前注，頁 2。

[79] 按神祕主義重直覺，不重思辯，張東蓀提玄辯的神祕主義，有問題。

[80] 《認識論》，頁 4。

[81] 張東蓀在這裏用「本體論」字眼，筆者想用「存有論」字眼更為適宜。本體

滅界或幻現正是他要說的各層存在，不過，生滅界或幻現是負面性格的，而宇宙的各層存在則是正面性格的。他強調這種幻現正是生命的本相，他要把幻現化成為具有更複雜、更豐富的內容。在他看來，宇宙只是空架的結構，但透過進化歷程，這結構可以積極地由簡發展為繁，由散發展而為緊，由鬆發展而為密。這進化歷程正是一種由幻相變為更豐潤、更切實的樣板。這當然有心的力量參與其間，所以不是純然的自然主義。[82] 就這種說法，我們可以領略到兩點：一是認識是心的作用。二是由認識開展，經歷層層歷程、程序，便有實現的意味，這可把知識論通到存有論方面去，雖然這個意涵不是很濃厚。

上面剛說到心的作用。張東蓀在他處另有補充。他表示「心」或「識」是一連串的、級級增高的綜合作用，由低級的心理（如感覺、想像）以綜合的方式進而為高級的心理（如思想、判斷）。[83] 張東蓀還說心是一個動作，結果是一層一層地構造出來的：

> 每一層的造成者都有它的特別的功用。所以由直接親見到間接思辨實在沒有分界，乃只是一貫地構造下去而已。在一層一層上去中，卻有一個定律：後起的綜合必含已前的綜合，下一層反而為上一層所吸收，故部分對總體只是供給材料吧了。但沒有材料卻亦不能有所決定。所以心的作用雖是級級增高的綜合，而仍必始終包含有最初的一級在內，以致親見

論主要指涉那作為一切存在的根源的終極原理，其重點在那超越性格的本體、實體。存有論則指涉更廣的範圍，它可以指宇宙的本體，也可以指存在於現象世界的一切存有。

[82] 《新哲學論叢》，頁 21。

[83] 《知識與文化》，頁 9。

與思辨絕對不可分開。[84]

張東蓀在這裏強調心有綜合作用，這點很重要。惟其能綜合前此的知識與經驗，才有發展的空間。倘若不能綜合，則堆在面前的知識與經驗便堵塞了前路，心便不能前進，也缺乏發展的空間。不過，張東蓀的說法又引出一個問題，即是，心的這種綜合作用會導致直接的親見與間接的思辨混合起來，以至於不能分開的狀態。這點馬上會讓人想到心的直接親見是一種直覺的活動，發自感性直覺；而心的間接思辨則是一種知性的作用。雙方所憑藉或應用的形式並不相同。感性直覺是在時間與空間之下作用的，以吸收外界的資料；而知性則提供範疇概念來整理這些資料。雙方的作用和作用的形式都不同，如何能接軌呢？直接親見如何能引導間接思辨，讓雙方都能發揮各自的作用以建立客觀而有效的知識呢？這也讓人想起胡塞爾（E. Husserl）的範疇直覺（kategorische Anschauung）與佛教知識論的意識現量（mano-pratyakṣa）的認知機能。按範疇直覺是知性的範疇與感性直覺合在一起，意識現量則是意識（mano-vijñāna）與現量（pratyakṣa）合在一起作用。範疇與意識相應於知性；感性直覺與現量則相應於感性直覺。知性的作用是間接思辨，感性直覺的作用則是直接親見。雙方的對象與認知方式都不同，如何能合作無間以建構知識（現象的、經驗的知識）呢？這一直是知識論中很讓人頭痛的問題。我們在這裏也沒有篇幅探討下去。

張東蓀似乎對以上的問題，未有足夠的醒覺，他以「心的構合」（psychical integration），試圖統合這有關四者：感覺為「混合」（fusion or sensory fusion），知覺為「配合」（configuration），

---

[84] 同前注，頁 11 - 12。

概念為「凝合」（unification），範疇則為「規定作用」（regulation）。[85]

在哲學的立場上，張東蓀傾向於實用主義，他把它叫作「唯用論」。這種立場表現在知識論與存有論方面，在張氏來說，則是知識論先在於、優越於存有論。關於這個問題，要從初階說起。張東蓀分唯用論為兩派，一派是實在論的，以詹姆士為代表；另一派則是意象論的，以席勒為代表。實在論一派以為，外境是先在的，不是認識所創造的，我們的認識，是向外境傾斜，想辦法去適應它。意象論一派則有較為玄妙的論點，它以為環境、外境是由認識所創造，這創造依於客觀與主觀相互作用才是可能的。依張東蓀，批判的實在論接近前一說。他自己則提出真偽問題，認為知識論的核心問題是真偽問題，即研究「真的可能性」（possibility of truth）。真偽問題可說是概括了認識問題的全部，沒有問題比這真偽問題更重要。新實在論主張凡知覺所現的，一律是真，而沒有偽。如一根直的竹桿插入水中，看去便變成彎了。在常人看來，直是真而彎是偽。新實在論者以為不然，直桿所以變為彎桿是由於在水中折光，這種折光是物理作用，所以直固然是真，而彎亦不是偽。新實在論者為了貫徹他們的主張，對於一切物分為「現物」（existence）與「虛物」（subsistence），亦可分別稱為「現有」與「潛有」。直桿是現物，而彎桿是虛物。這個現物與虛物好像形與影的關係，都不是主觀所創造。新實在論的這種說法，幾乎把真偽的問題給解構了。張氏認為這是一種極端的看法，照這樣說世界可以是只有真而沒有偽的了。他有一個疑惑：我們如何知道知覺內容與外物的實際是不符合呢？因此他認為柏克萊（G. Berkeley）所謂「存在即被知」（To exist is to be perceived），實在沒有錯。平常我們說有某物，或某物

---

[85] 同前注，頁9。

存在，當然是對某物有所知，不會不知某物便說某物存在。即使不由感官而知，亦必由傳聞而知，或在推理中知。我們不可能有「不知的有」。[86]

從真偽問題轉到共相方面，張東蓀指出，自康德以後，關於共相問題上並沒有新的學說被提出來，卻倒有復古的現象。例如盛極一時的新實在論便是柏拉圖主義的復活。由柏拉圖到康德，是把共相由外界移到內界；由康德到新實在論，則是把共相由內界又推到外界了。所以新實在論是康德派的反動。張東蓀指出，我們要理解新實在論，必須明白、知道它有一種癖習，就是所謂「泛客觀主義」（pan-objectivism）。這種思想把倚靠於主觀方面的東西盡量解構，收縮到極微小的範圍，又將一切對象都看成是客觀的存在。這種泛客觀主義產生兩種結果：一是使柏拉圖主義復活，二是引致常識的勝利。單就第一點來說，西歐哲學自笛卡兒（R. Descartes）以來，便以懷疑為唯一訣門，把常識完全動搖了。因為不相信常識，所以必須把宇宙論還原為知識論，從最簡單的認知命題著手，知識論問題便充斥於哲學界，幾乎蠶食了全體哲學。就常識來看，我們必有所肯定，肯定有離心而存在的外物，肯定有離知識而存在的所知，肯定有離實物、個體物而存在的共相。這些實在論者覺得前此的哲學家太信任知識論了，懷疑得太過分了，太把外物倚賴內心了。所以他們首先是恢復常識，然後解放形而上學，把本體論、存有論從知識論方面解放開來，避免受到知識論的蠶食。但是因為這

---

[86] 《新哲學論叢》，頁 249 - 250。新實在論的這種說法，與佛教唯識學（vijñāna-vāda）後期的有相唯識（sākāravijñāna-vāda）的說法很相似。這派唯識學的知識論認為，在夜間我們對事物看得不清楚，以繩為蛇，走近去看，才知道是繩。有相唯識派以為，以繩為繩當然是真，但以繩為蛇亦不見得是偽。因為在當時的認識者把繩作為蛇來看，的確是看到蛇的影像，這影像對看者來說，是真的，不是偽的。

樣，他們犯了傳統哲學的大忌。哲學家最忌的是假定或預設。例如新實在論主張外物即便不映入於知識中，作為知識的內容，而仍然存在。這便陷入假定或預設之中。[87] 張東蓀表示，他自己認為，假定或預設愈少愈好，傳統以來，一直都是持這種觀點的。[88]

另一流行的哲學，便是柏格森的直覺論。張東蓀指出，柏格森致力於開拓向上運動的生命力的哲學，這與一般物體只是下落運動不同。在柏格森看來，雖然智慧是一種控制的方法，可多元地用於人類社會，幫助他們研究靜止的、具有空間性的、機械性的東西，但不能讓人們洞見終極真實。他認為只有直覺才能徹入真理的世界。自然與生命的歷程，是瞬息萬變的，往前衝的，我們要抓住這樣的真際，只能用直覺，理智是無能為力的。我們的智慧或理智只能研究符號，後者是呆板的、無生命的。所以直覺是實在之鎖的鑰匙，只有通過它，我們才能直接洞察自由的、創造的、難以言喻的精神的流動狀態。[89] 按柏格森所說的直覺，顯然不是感性的那種，這種感性直覺只能作用於經驗的現象之中，離開這範圍，對於超越性格的東西的洞燭，只能借助一種睿智的直覺。柏氏所說的直覺，便是這一種。

上面提及柏格森所倡議的自然與生命的歷程和精神的流動狀態，與張東蓀所提倡的「流」一觀念，在意涵上頗為契合。張氏的多元主義，比較接近實用主義或唯用論。這種哲學，在他看來，在知識論上既不是實在論，也不是意象論；在本體論或存有論上既不

---

[87] 從胡塞爾的現象學說來看，這便缺乏明證性（Evidenz），應予以加括號（epoché，存而不論）。

[88] 《新哲學論叢》，頁 98 - 100。

[89] 《認識論》，頁 38。

是唯物論，也不是唯心論。進一步說，這種哲學把實在論與意象論、唯物論與唯心論，從根本上完全融化掉。[90] 此中的要點是，實在論與意象論、唯物論與唯心論，都是固定的、呆板的；在張東蓀看來，凡固定的與呆板的思想，都不能說明宇宙的真相。所以嚴格的唯用論只講水的「流」而不講「波」。這種思想以為，流不是波的動，而是波因流而存在。若沒有流，則沒有波的存在性。按張氏顯然以流為本，以波為末；流是基源的，波是導出的。張東蓀指出，一般的人總是以為流是虛的，波則是實的。這種觀念發自這樣一種假定：靜態在先而動勢在後。但這種假定基本上不能成立。因為實際上並沒有先靜後動的宇宙。[91] 既然只是動而無靜，則呆板、固定的唯物論與唯心論的爭執便自動熄滅。[92]

十、經驗主義、理性主義與康德的綜合主義

下面我們要就西方哲學的知識論的三大系統：經驗主義、理性主義和綜合主義以引出西方知識論的主要脈絡，最後並由張東蓀對康德的知識論中的統覺的評論以略窺張氏的知識論的旨趣。首先我們看一下張東蓀對於知識論這種哲學模式的一般印象。他先指出我們研究知識論可從種種不同的觀點來切入。此中有以心理學作出發點的，有以論理學亦即邏輯作出發點的。從心理學的觀點可以上溯上去，以推到生物學的觀點，因而有生物學的知識論，例如柏格森論智慧的問題。另外自然可以有形而上學的知識論；但這種知識論

---

[90] 這種融化現象，與筆者的純粹力動現象學融化實體主義與非實體主義，有很大的對話空間。

[91] 若以純粹力動現象學來比較，純粹力動是一種超越的活動，它恆常地在動感的狀態中，沒有所謂靜態。有時它看似靜止，那只是動勢不強而已。

[92] 《新哲學論叢》，頁 252。

又有種種不同的說法。此中有從邏輯出發的，也有從經驗出發的。[93] 最後，張氏表示在這些知識論說法之外，還有從社會學的觀點來討論知識問題的。[94]

首先講經驗主義的知識論。張東蓀先指出，在經驗主義者看來，知識的唯一來源是經驗，亦就是感性、官覺的印象。他們認為理性主義者所說的普遍法則，其實並無客觀的實在性，只是心中的一些設想而已。當然經驗主義者所謂的心，不是理性主義者所說的具有能動的、創造力的心，而是印象與觀念的保存者。凡理性主義者所崇尚的先驗格式，在經驗主義者眼中，則以為都可由科學的歸納法求得。於是經驗主義即變而為實證主義了。[95]

講經驗主義，張東蓀把焦點放在洛克身上。他表示洛克不承認有所謂天生的觀念（innate ideas）。[96] 他以為人的心靈本來是一張白紙，經驗把我們從外界所接收的一切資訊都印於其上。他認為知識的來源有二：一是感覺，這可把外物給予我們；二是內省，這給予我們以自知。二者都是一切知識的來源。在接受印象時，心是受動的；在組成觀念時，卻是自動的。最重要的一點是：知識是外物的仿製品、摹本。洛克以為外物有一定的特性，這便是所謂初性，如數目、形相、運動等。此外還有次性，這不是外界的原型，是由知覺而得的，如顏色、聲音之屬。洛克認為客觀的實體並不是完全像我們所見到的，這是他超出常識的地方。張東蓀指出，洛克不完全是經驗論者。從次性在於心這點看來，洛克有理性主義和唯心論

93 按形而上學的知識論如何從經驗出發呢？莫非要從經驗事象推其背後的形而上的依據，由此以建立形而上學的知識論麼？

94 《知識與文化》，頁 1 - 2。

95 《認識論》，頁 3。

96 這天生的觀念，是笛卡兒提出來的，這是理性之所以為理性的標誌。

的傾向。從初性在於外界自然這一點說，他又是經驗論者和實在論者。張氏又強調，洛克以為客觀實在是不變的構造，這使他能免於成為懷疑論者。至於客觀界與主觀界如何連結，初性與次性如何結合，他承認這是人類不能解決的神祕問題。[97]

接著張東蓀講理性主義的知識論，這自然密切涉及概念、觀念的問題。張東蓀表示，人類的知識必須附寄在概念上。概念與概念相連結便成為命題；同時，一個命題又可凝縮為一個概念。於是我們所有的便是概念和它的關係，專講概念的關係的就是邏輯。張氏指出，知識論必須較邏輯更為廣泛，包含更多的內容。知識論必須既講概念自身和概念間的關係，同時也要涵蓋實際的關係。[98]按這裏說知識論要包含實際的內容，表示我們的知識需要涉及實際的存在的世界，不光是講數學與邏輯。這牽涉到康德的知識論所強調的範疇必須有存有論的指涉，而範疇是我們的知性所提供出來的。知性即是純粹理性，是理性主義所特別重視的認識機能。張東蓀表示，理性主義認為我們從感覺上得來的經驗，如色、聲、香、味等，只是知識的材料而已。要使這些感官知覺的材料有意義，必須組織成一個系統。負起這種組織的工作的，不是經驗，而是理性。理性主義所展示的知識，是在概念、原理和法則裏，不是在覺察個別的物體的活動中。他們認為經驗主義有兩大缺點：一是把經驗視為各種相互區別、不一致的零碎東西；二是看不到心的主動的作用。在理性主義看來，心具有組織能力，是能動性格，能夠將感官印象依據思想的根本法則整理起來。[99]這裏所說的思想的法則，即是範疇。

---

97 《認識論》，頁 25 - 26。

98 《思想與社會》，頁 23。

99 《認識論》，頁 2。

對於理性主義與經驗主義的主張，張東蓀表示都是對的，但他們兩邊所否定的，都是錯的。這兩種知識論都只見其偏而未見其全。要完全地解釋知識的由來，必須把它們聯合起來。[100] 由此便引出康德的知識論，它是理性主義與經驗主義的綜合。

張東蓀表示，康德所討論的問題，是在證明科學的可能性。即是，定律和條理如何能夠加於雜然並呈的感覺印象中？[101] 康德認為這種工作可以表證先驗的綜合判斷的可能性。[102] 在張東蓀看來，康德認為要成就知識，需要三種機能，一是感性（Sinnlichkeit），二是知性（Verstand，張氏稱悟性，今從一般稱法，稱知性），三是理性（Vernunft）。在感性方面有先驗的格式，這即是時空。感性要在時空中作用，才能產生感覺印象；而要知道某事實與某事實的關係，都得在時空之中進行。在知性方面，也有先驗的格式，這便是範疇。康德提出十二個範疇，經過這些範疇的作用，心便能將事實組織成為具有統一性的，可以以自然律去解釋。理性是指實踐理性，它是最高的綜合能力，以解決人的道德與宗教問題。[103] 說實踐理性涉及道德知識與宗教知識也可以。

張東蓀雖然敬佩和吸收康德哲學上的殊勝之點，但仍保持一種批判的眼光，對康德的知識論作出改良。他指出康德的批判主義不僅承認有一個物自身在外界，亦另有一個主觀的先驗格式在

---

[100] 同前注，頁 4。

[101] 這即是，知性的範疇如何能落實到感性從外界吸收過來的雜多中，對於後者加以範鑄，使之成為對象，以產生知識。

[102] 範疇有先驗綜合的作用，它用於雜多之中，便成先驗綜合判斷。範疇是知性的思考模式，是先驗性格。

[103] 《認識論》，頁 35 - 36。以上是張東蓀對康德的知識論的扼要的理解，大體上是不錯的。

內界，還有一個超越的綜合能力，即所謂「統覺」（transcendental unity of apperception）。他指出，先驗格式以外還主張有綜合能力，展示康德還不能完全把「自我」（ego）拋棄。不過，張氏認為這個自我並不是經驗的對象，而是一個根基，用以把對象統貫起來。張東蓀強調，就他的多元的知識論來看，我們在理論上並無假定有這「統覺」的必要。因為我們每一個「簡單的認知」（simple apprehension）都是一個整個兒的（a whole），並且是一個連續的整個兒（a continuous whole）。在這個整個兒之中，自具有關聯，所以亦可說是一個關聯性的整個兒（a connected whole）。所以他主張認識是對整個兒起「分化」（differentiation），而不是把雜多統一起來。張氏特別強調他與康德在有關係方面的分途。即是，在康德是先有雜多而後加以綜合，在張氏則是先有整個兒而後有分化。所以，在康德的情況，必先要假定有綜合能力。若不是這樣，便不能把雜多統貫起來。張東蓀既不承認先有雜多，則自然可以不必先假定有綜合能力了。[104]

在這裏我們可以看到兩種知識論：康德的和張東蓀的。康德的知識論是認知性格的。他先假定外界有雜多或材料，這些東西由感性在時空形式下被吸收進來，這自然可以說是雜多。但這些雜多本來是從外面吸收進來的，自身並無秩序、條理，由於秩序、條理的缺乏，故無知識的可能性。要對這些雜多構成知識，知性先要運用它所自具的範疇範鑄雜多，使成秩序化、條理化。這些範疇正是張東蓀所說的在內界的主觀的先驗格式。這些先驗格式或範疇具有先天的綜合作用，如綜合因與果、實體與屬性之類。這些先驗格式需要有一個綜合的主體來統領它們，這即是一般所說的認知性格的自

[104] 同前注，頁 119 - 120。

我，或認知我，康德對這個自我立一個名字：統覺（apperception），而且是先驗的統覺（transcendental apperception）。張東蓀的知識論則是存有論性格的。它不從雜多或對象開始，而是從「整個兒」開始，這是主客未分前的一個渾淪的存有論的狀態。在這種狀態中，我們不能說知識，因為知識或認知活動是要從主客分立的狀態中說的，即是，在認知活動之先，需有一主客的關係，以主體認識客體，而產生知識。在康德的情況是知性認知雜多或外界的材料，以範疇來整理它們，使它們成為有秩序的、有條理的對象，這便是知識。而內界的主觀的先驗格式或範疇是多數的，亞里斯多德說十範疇，康德則說十二範疇。這數目是無所謂的，重要的是它們是多數的、多元的，必須要立一個主體來概括它們，不讓它們分散開來，這主體在康德來說便是統覺，作為自我的統覺。實際上，康德講的知性，便有統覺的意味。知性與意識是相通的，因此也有所謂知性的自我的意涵。故張東蓀認為沒有立一統覺的必要。不過，最重要的理由是，康德的知識論是先從雜多說起，這些雜多要被綜合起來，統覺便是這樣的一個綜合的主體。

張東蓀自己的知識論不同。它不以雜多開始，也不是先建立感性、知性作為認知主體以對雜多進行認知。他講簡單的認知，是從所謂「整個兒」來說。這整個兒是一個存有論的觀念，倘若只有這個整個兒，則知識無從說起，因知識是依據主客關係、主客對立關係而成的。所以張東蓀便提出整個兒的「分化」活動。必須有這種活動，才能開出主客關係，認識活動只能在這種關係中說。張東蓀不承認先有雜多，因此不須設定一統覺的能力，來綜合這些雜多。故張氏不贊同、認同統覺這個觀念。

關於設立統覺的有無必要性，張東蓀進一步作如下的辨析，他

仍然是從整個兒的問題開始。

> 我所謂整個兒的一個認知本來包有「所與」（the given）在內。外界條理是映現於所與之中，從認知上講，本是內在的。所以每一個認知雖是一個唯一的事實，然卻不是一個不可再行分析的。我們對於認知加以分析，乃知其為一種合成的產物（joint product）：其中有由外界映來的條理，有由內界自具的格式，又有中立性質而本不存在的感相。我們只能於事後而分析認識，決不能於未認識以前而創造認識。因此我們不妨……把超越的綜合能力的統覺刪除。[105]

在這裏張東蓀不一一從認知的成素講起，而是從作為已成的活動的認知講起，然後分析這認知：一種合成的產物的認知，而得出外界條理、內界格式和中立的感相。內界格式指知性的範疇，中立的感相指雜多，這都無問題。至於「外界條理」何所指，則頗費思量。這種條理不可能是雜多，也不可能是範疇，因範疇是屬於內界的知性的。餘下的只有時間與空間的感性的形式，張氏的外界條理只能是這時間與空間。但他又說外界條理映現於所與或對象方面，是內在性格，便有讓人困惑之感。若說是時空，似乎可以勉強說得過去，因康德便說時空是由構想或想像力所生，不過張氏前此並未怎樣強調這想像力。至於說時空映現於所與中，便難解了。不過，我們可以視時空的意識是從理解所與或外物方式而來的，則時空不是所與或外物所生，而歸於構想力，為後者所生。張氏說這三者（範疇、所與、時空）成為一種作為認知的合成的產物，是既成的，一開始便是這樣，不需要以超越性格的統覺來認證。但我們如何能在知識論的脈絡下，先在地確立這種作為合成的產物的認知活動呢？認知

---

[105] 同前注，頁 120 - 121。

畢竟不能於事前預測，只能在事後分析。

不管認知活動是在事前展開，抑是在事後分析，都沒有確立先驗的或超越的統覺的必要。張東蓀說：

> 這個刪除的結果在哲學上卻有很大的影響，就是把自我在超驗界的根底去掉了。我在上文說過，在兩頭，一是超越的外界，一是超越的自我。外界不可知，而自我亦絕對不可知。外界其自身雖不可知，但其條理卻投射於認知上，所以亦可說是相對的不可知，而不是絕對的不可知。至於內界的自我，則除了那些自具的先驗直觀格式與預立辨別設準以外，別無所有。倘若照康德的主張，於這些以外再有一個綜合能力，則這個能力似乎在經驗界太表現超越的自我了。其結果勢必謂外界不可知，而內界卻是相對的可知。[106]

張東蓀表示，以超越的統覺作為自我在超驗界的根基，把它刪除掉，便能讓超驗或超越的自我沒有立足之處，即是，在知識論方面我們不能確立這種自我，讓自我的預設無法成立，因而變為絕對地不可知。不過，這是就認知主體而言，並不表示我們無道德意義的主體。至於說外界不可知，不是說由感性吸收而來的雜多不可知，而是被疑為存在於雜多背後的物自身不可知。雖然物自身不可知，但它所支持的雜多或現象則能受到知性的範疇的作用，因而可說這條理可透過範疇而被知。因此說它在認知活動中被投射出來，由此可說有條件地可知，亦即是相對地可知。[107] 至於內界方面，有認知心自具的先驗直觀格式，這顯然是就時空而言，而辨別設準則是指

---

[106] 同前注，頁 121。

[107] 張東蓀在這裏說範疇或條理相對地不可知，應是相對地可知才對。這恐怕是筆誤。

認知心的範疇而言，這都是可知的。除此之外，再沒有其他的東西了，因而也沒有統覺了。若勉強要立一超越的統覺，則勢必與範疇所自來的知性重複，使超越的自我對於外界、經驗界失去均衡，讓外界偏於不可知，內界則偏於可知。

張東蓀表示，這種讓內界可知性強於外界可知性的看法，和他的有明顯的落差。他認為內界的可知性弱於外界的可知性。若能把超越的自我在經驗界的根柢斬除，把統覺廢棄，我們便在經驗界能放心地發展，不必有超越經驗界的顧忌。康德要在純粹理性方面建立並保留統覺，是為了他日在實踐理性方面證明有「理性界」（intelligible world）的緣故。張氏則認為那是另外的問題，不必在這裏作太多的預備工夫。[108]

上面說到張東蓀在存有論上提出整個兒的說法，頗有新意。也讓我們想到日本京都學派的西田幾多郎所提的純粹經驗一觀念。這純粹經驗不是一種認知活動，因它完全沒有經驗的內容，沒有所謂認知對象。它毋寧是一個存有論的觀念，表示宇宙種種結構的原初狀態。這原初不必是時間意義，但說時間性亦無不可。純粹經驗在存有論上是先在的，它是處於一種渾然一體的狀態，它為了展示、實現自己，不得不作自我分化，分化成客體與主體，然後主體認知客體，在這裏才能說認知，才能說知識論。[109]

不過，這裏倒有一個問題。康德從雜多開始說，然後以純粹理性或知性藉著自身的範疇——張氏所說的內界的格式——來整

---

[108] 《認識論》，頁 121。

[109] 關於西田哲學的純粹經驗——觀念，參考拙著：《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》（臺北：臺灣商務印書館，1998 年），頁 5 - 10；小坂國繼：《西田哲學と宗教》（東京：大東出版社，1994 年），頁 83 - 103。

理、範鑄雜多，使之秩序化、條理化，雜多也因此成為對象，知識論便於然成立。這種說法很順適，很能相應於知識論所論的知識的基礎在主客關係，然後以主觀認識客觀這種思維方式。但張東蓀不以客觀的、外界的雜多開始，卻以主客渾一的「整個兒」這一存有論的觀念開始，通過它的分化作用而開拓出主客的對立、分別。這樣說主觀與客觀，仍是從存有論立論，其中的「主觀」與「客觀」仍然是存有論觀念。這種存有論的觀念如何依知識論的轉向（epistemological turn），而開出知識論意義的主觀與客觀呢？這裏有一個動力或力動的問題。就康德的知識論言，原來處於主觀與客觀的關係的主觀亦即是知性，有一種創造力、自發力，這種力動能促使知性以其範疇概念作用於作為客觀的雜多，使後者成為知識論意義的對象，對之成立知識。但若就存有論說下來，那整個兒存有論地分化而形成主觀與客觀，這主觀作為一個主體，基於甚麼依據而有力量、力動去認識客觀呢？我們如何在這種情態下建立知識論的力動呢？這正是問題所在，張東蓀顯然沒有注意到這點。

十一、認識的多元論

上面闡述了西方哲學的知識論的三個較重要和受人注意的體系，這即是經驗主義、理性主義和綜合主義。經驗主義的主要人物是洛克、柏克萊和休謨；理性主義的主要人物是笛卡兒、斯賓諾莎（B. de Spinoza）和萊布尼茲（G. W. Leibniz）。綜合主義則指康德的批判哲學，特別是批判的知識論。「綜合」是綜合經驗主義與理性主義雙方在知識論上的優點；「批判」則指對這兩個學派的學說的不足之處加以檢視。因此，這綜合主義具有經驗主義所重視的經驗性的直覺或感覺，和理性主義所重視的理性思維。如康德提出的感性相當於經驗主義的感覺，知性則相當於理性主義的理性。感

性的作用是在時空的直覺形式下吸收外界的雜多、材料，知性則能提供形式意義的範疇概念，以整理那些雜多、材料，使之成為對象，由此建立客觀而有效的知識。大體上說是這樣。由於本文不是講知識論史，或知識思想史，故未有對這三個系統的有關人物的說法一一闡釋，只提供一概括性的說明而已。

對於這三方面的有關知識論的說法，張東蓀顯然是傾向康德方面，但也不是全部接受，卻是在一些關要地方，有自己的獨到的說法。他把自己的有關想法稱為多元主義或多元論，具體地說是認識的多元論（epistemological pluralism），或知識的多元論（pluralistic theory of knowledge）。張東蓀強調自己的這種知識論不是唯心論（觀念論），也不是唯物論（實在論），而是一種多因交互主義。他主張知識有四種成素：外在者、感覺、知覺與概念。這四者各有其自身的獨立性質，卻又混合在一起，不可分開。同時四者又是相互作用，相互影響。即是：外在者左右感官知覺，感官知覺又左右概念；反之，概念解釋感官知覺，感官知覺又混括外在者。他因此稱這種思想為互相作用主義。[110]

張東蓀又從另一面來說，他的知識論不是一元論，後者有把能知吸收到所知中的做法，又有把所知歸併於能知中。他的知識論也不是二元論，後者只承認主客的對立關係，把事情看得太簡單。張氏強調自己的知識論是批判性格的，但不同於康德的那種批判意味。他認為康德的批判哲學隱然地不脫二分法性格，他把「與料」與「方式」分開，不過後者能層層推進。與料是張氏所謂的外在的所與，康德說是雜多；方式則有兩重，在感性方面是時空，在知性方面則是範疇。張東蓀坦然承認自己的知識的多元論是依循康德的

---

[110] 《知識與文化》，頁 39。

軌道挺進，但在重要的地方卻是不同。張氏列舉實例如下：

1. 康德把方式亦即是範疇純歸於主觀的立法，這即是以主觀來規限客觀，因而有知性為自然立法的問題。張氏認為這種思想的主觀性太強，沒有給客觀或外界一定的獨立性格。所以他不是這樣做，而尊重外界的獨立性。

2. 康德把「感覺所與」或雜多作為知識的質料，但雜多太過於單純，其中無任何條理。張氏認為感覺雖不能提供給我們以條理的知識，但這條理並不完全是由心的綜合作用產生，外界自身有其一定的條理，內界亦即是心也有其立法作用。這是說，康德把知性的範疇的作用看得過於重要，以為它們可決定外界存在的一切性格。張氏則認為外界不是一堆散亂的雜多，卻是有它自身的條理，這亦即是範疇所展現出來的綜合能力。心或知性沒有那麼強的綜合作用，能到處作用於外界的雜多，以範疇把它們範鑄、鎖定。

3. 接著上面一點，張氏認為外界有其條理，內界亦有其立法。這立法有兩種：一種是依於直觀上的先驗方式，按這即是就作為感性的先驗形式亦即是時空而言。另一種是思維上的先驗方式，按這即是就知性的範疇而言。[111]

張東蓀強調，在知識論方面，他一方面承受康德的說法，但亦有補康德的不足的地方。康德的知識論仍有二分法之嫌，他自己所提的知識論，卻是多元性格的，故是「多元論」。

張東蓀表示，他的認識的多元論偏重在認識上主客相關的切實與否一問題。對於主觀能力，他仍偏向經驗方面，不想作太多的假

---

111 《認識論》，頁 46。

定。經驗自身是一目了然的，一切猜測無藏身的處所。最重要的是，他不立統覺，認為無此必要，這是和康德知識論最不同的地方。在這一點上，他用重話來說，表示認識的多元論雖然主張每一項認知都是一個連續性格的整個兒，但不否認在這整個兒中要起分化，在分化中，需要把已有的關係重新配置，這種配置好像有綜合的作用在其中。但凡是對於當前的對象加以辨別，都會發現其中的關係。這關係具有可斷性、可連性，這可使原來甲與乙的關係變為甲與丙的關係。我們的知性建構知識，本來便能作這樣的配置或置換，並不需要涉及太遠的範圍、東西，因此沒有必要設立一種根本性格的綜合能力亦即是統覺作為這些置換現象的認證者。[112]

另外還有一點，張東蓀表示，他的認識的多元論並不是一種孤立的學問，而是與心理學、生物學有密切的關聯。除此之外，它的「整個兒」的構想，是一種存有論以至形而上學的操作。[113] 但這並不表示知識論的根源在存有論、形而上學，雙方對真或真理的問題仍有各自的說法。除了存有論、形而上學外，在認識的多元論的脈絡下的知識，與生命、文化、社會是分不開的，生命不是一個實體（substantial entity），而是一個歷程，它展現其生命力於知識、文化與社會之中。[114]

十二、三個知識體系及其相通處

我們日常與人交談，或與人一齊活動，雖然相互間的背景、學問、為人、價值選擇等等多方面不同，但還是可以相互理解，彼此

---

[112] 同前注，頁 122。

[113] 《知識與文化》，頁 5。

[114] 同前注，頁 4。

尊重。不過，有時也會相互不了解，對同一事情有不同的看法，對同一行動有各自的態度，這便涉及知識系統的問題。這知識系統的問題，是張東蓀提出來的。他表示，在我們各人的背後，都有一個由過去經驗所積澱而成的參考系統。[115] 此種參考系統，各人之間雖有不同，但也不見得完全相異，特別是各人都生活在同一個民族文化的環境中。一個藝術家與一個物理學家，一個宗教家與一個政治家，說起話來，彼此可能不大懂，這主要是由於他們的現實的參考系統不大相同的緣故。不過，他們彼此之間絕不會弄成完全不懂、完全不能溝通的情況。其中的原因是他們除了依據各人的現實的參考系統以外，還會依據一個在人性上大致相同的較大的參考系統。這較大的參考系統就是張東蓀所提出三個知識系統（knowledge-system）：常識系統、科學系統與形而上學系統。張氏強調，一個藝術家所以最低限度能夠懂一些物理學家的話，不是依於他們自己的專門的知識系統，卻是依據普遍的常識，因為在常識這一系統中有些是與科學——特別是物理學——相通的。張氏繼續指出，現實的系統不單會跟著各人的文化處境而有更異，而其中所包含的可以只是一些普通概念。但這些較大的系統——常識系統、科學系統、形而上學系統——則常常不是這樣，其中一定有幾個基本設準（fundamental postulates）都是先驗（apriori）性格的。[116]

這些基本設準是甚麼呢？張東蓀沒有明說。不過，他表示，在理論上我們雖然可以說任何概念都可視為設準而被選擇出來，由此

---

[115] 這讓人想起佛教唯識學的種子（bīja）的問題。這種學說認為，我們日常生活的一言一行，過後不會消失，而是以一種精神性的種子潛藏在各人的下意識或阿賴耶識（ālaya-vijñāna）之中。遇到適當的機緣，這些種子會現起，在事實上表現相應的言說和行為。人的言說、行為有相異的，也有相近的，都反映於各人的阿賴耶識所藏有的種子之中。

[116] 《思想與社會》，頁 40 - 41。

以推演開去。但事實上不是這樣。因為我們人類總是離不開生物的立場，也離不開社會、文化的環境，所以這樣的知識系統是有限的。在這種考量下，張東蓀提出三個大的「知識系統」。這即是常識系統、科學系統和形而上學系統。[117] 這幾個知識系統在實際方面時常相互混雜、相互滲透。[118]

這幾個知識系統在我們的日常生活中有不可分割的連繫。我們在思想上的一切爭論與在認知上的一切矛盾，如自由與必然、本體與現象、唯心與唯物等等，都是由於未有分別知識系統為三，未有以平等的眼光看這三者，卻是要以一個系統總括其他系統，因而生起各種糾紛。[119] 譬如說，英美的分析哲學反對歐陸的現象學，很明顯地是要以知性的邏輯思考以概括人的其他面相、層面的思考。倘若能夠守住每個知識系統的界域，紛爭的問題便會減少。這正是下面要探討的。

張東蓀指出，這三個知識系統所面對的界域並不相同，即在不同的界域各領風騷，它們所建構的實在亦是不同。這種所謂「實在的造成」（making of reality）是伴隨著知識系統而定的。它們所依恃的工具與方法都各自不同。在常識系統上所依恃的工具是知覺的辨別（perceptual discrimination），其方法是比附法。科學系統所依恃的工具是理智的分析（intellectual analysis），其方法是測度與實驗。形而上學系統所依恃的工具是「洞見」（insight），[120] 其方法

---

[117] 這裏提出三個知識系統，但為甚麼是這三個呢？張東蓀沒有作正面的回應。

[118] 《思想與社會》，頁 23 - 24。

[119] 同前注，頁 44。

[120] 相應於 insight，張東蓀用「透智」字眼，這個語詞在學界並不流行，故改用流行的「洞見」。

則是所謂辯證法（dialectics）。[121] 有沒有洞見這樣的東西呢？常識與科學似乎不大許可。但這是形而上學在實踐方面的一種證見、體證真理的活動，倘若沒有洞見，則對於一切形而上學的知識的來源便無法交代。張氏指出，形而上學的知識是另一種知識，這種知識的存在，有其背景與文化上的需要，並不純是由神祕的直覺得來。[122]

照張東蓀的看法，上面所說的知識的三個系統的成立，都建基於一個實用的（pragmatic）需求而致，這實用的需求具有文化的意涵。常識系統讓我們開拓出方便界域，這是由常識的知識系統所構成的實在，是所謂常識的實在（common sense reality）。科學所造成的事實界域，是由紬繹而成。這是為了滿足人類的文化需要：人類對付自然、了解自然和解釋自然，目的是要建立文化。[123] 至於形而上學方面，則明顯地不同。它的注目、矛頭是指向道德、社會、政治的合一體，只以這個範圍為主。[124] 按這樣說，形而上學的相關領域，主要是著重文化活動方面，尤以道德、社會與政治為焦點，不純是講世界觀、宇宙的本體、宇宙的構造問題、萬物的進化問題，抑更以這些問題未及道德、社會、政治問題為次要，實用主義的傾向便益發明顯了。

---

121 相應於 dialectics，張氏用「對演法」，今改作通用的「辯證法」。

122 按這裏說神祕的直覺可讓人達致形而上的境界，具有形而上學的知識，這是順著西方的形而上學思想來說的，對東方方面說形而上的境界不一定具有適切性。儒家孔子提出「克己復禮」來說仁的實踐。仁不光是一個道德觀念，同時也有形而上的涵義。從西方的神祕主義的傳統來說，要體證仁，需要通過神祕主義的直覺。但孔子不是這樣看，他是就人的日常生活中如何作道德踐履的工夫來體證仁，這種踐履的工夫非常有生活的意味，一般人都能做，一點也不神祕。

123 建立文化是一件大事情，張氏在這裏語焉不詳，是他的疏忽。

124 《思想與社會》，頁 31 - 32。

至此，張東蓀的實用主義的旨趣便開此抬頭了。下面他有更明確的說法。他指出知識的這三個系統所依據的材料（data）是相同的，即是，我們對於同一的材料以不同的三個系統來處理。結果是演化成三個不同的界域、三種不同的實在。張東蓀先就常識來說「物」的問題或概念，這物由感覺的渾然一片（sense-manifold）中劃出來（carve out）。之所以這樣做，純是由於處理上的方便。這種方便關聯著生物的利用、心理上的簡括（shorthand），和社會的「習成」或「約定俗成」（convention）。[125] 其他和「物」這個概念相連或相關的，亦都是為了便利而成立。張氏進一步說，把這些為了便利而營構出來的東西又推到外界去，便成為「方便界」（realm of convenience）。對於方便、便利的意涵和如何處理，對我們來說，始終是一個謎。張東蓀繼續發揮，指出方便界最後發展為「個人的責任」（personal reality）（按這裏以責任來說 reality，有問題。我們說責任是道德性格的，而 reality 是實在是形而上性格的。）。即是說，這方便界對於一個有生命的人與有社交的人來說，是實在的。離開了這樣狀態的人便沒有實在可言了。這樣說來，便利是主觀性格的。至於科學，則不是這樣。張東蓀把科學所得到的實在稱為「事實的責任」（factual reality）。因為科學只局限於一個界域中，這便是事實界（realm of facts）。張氏特別表明，這裏所謂事實是取懷德海的意思。懷氏以事實是抽出來的，所以事實的概念與「紬繹」（abstraction）的概念是不可分開的。詳言之，即科學在本然的「事」中抽出「事實」來。在事的界域（realm of events）上又打造出一個事實的界域。這個事實的界域在科學看來是事實性格的。至於形而上學，它是在另外的界域中，張氏名之為理想界（realm of

[125] 在這裏，張東蓀的說法有些含糊。甚麼是便利或方便呢？這與生物、心理和社會有甚麼密切的關聯呢？都沒有說清楚。

ideals）。形而上學是把理想當作實在，其目的在於打造出「理想的實在」（ideal reality）。[126]

平心而論，張東蓀在上面對知識的三個大系統的闡釋，有點混亂不清，主要的問題在於他所提出的常識、科學及形而上學的知識系統。為甚麼要提這三個系統呢？為甚麼不提道德、藝術、宗教等方面的知識系統呢？他未有正面解釋和交代這個問題，只是簡單地說我們在人性上大致相同，我們也離不開生物的立場。這種說法太空泛，也不具有很高的適切性（relevance）。另外，他更說這三個系統在內容上相當混雜。這種說法，很明顯地是欠缺說服力，讓讀者難以接受。至於他講的、強調的所謂「實用的需求」，以之作為一個準繩，來確定、鎖定常識、科學和形而上學這三個知識系統，則更讓人迷惑。形而上學有甚麼實用的需求呢？在這一點上，倫理學、心理學顯然具有更高的需求度，則為甚麼取形而上學而不取倫理學與心理學呢？至於有關的知識系統所依賴的工具或方法方面，張東蓀的說法也欠缺實質上的理由和內容。他說常識依靠知覺的辨別，科學依靠理智的分析，形而上學依靠洞見。另外，他更把科學的理智的辨別關聯到文化需求方面去，但未有提出充分的、有力的理據。這都是弱點。

另外一點可以提出的是，在知識的三個系統中，常識與科學可以關聯到佛教所講的二諦中的世俗諦（saṃvṛti-satya），形而上學則可關聯到第一義諦或勝義諦（paramārtha-satya）。不過，佛教的世俗諦有更廣的範圍，一切世間的知識，只要是在時空與範疇中成立的，都可被包括在內。常識與科學只是其中的兩項。我們通常說科學，是就經驗科學而言，不必包含形式意義的數學與邏輯。但數

126 《思想與社會》，頁 30 - 31。

學與邏輯基本上是知性的作用的結果，因而亦可放在世俗諦中說。就常識與科學言，科學取徑較為嚴格，常識則是一種寬鬆的學問。我們或許可以視常識是通俗的世俗諦，科學則是務實的、嚴格地關涉於現象世界的世俗諦。至於宗教、道德、藝術等的知識，則有較濃厚的精神意味，與理想界有較密切的關聯，這一點可以通到形而上學方面去。這點張東蓀在上面也有提示過，他認為形而上學是把理想當作實在看。

十三、常識系統

以下我們要逐一地看每一個知識系統。首先是常識系統。張東蓀表示，每一個知識系統總有一兩個概念作為它的支配概念（dominant concepts）。一個知識系統就是一個坐標系，就中以少數的支配的概念作為其軸線（axis）。在常識的系統中以下列三個概念為軸。這些概念在邏輯上稱為設準，這是指它不待證明便能設立來說。這三個概念是物之概念、我之概念和要之概念。

首先看物之概念。這一概念的最大特徵是不因時間空間和其他各物的關係而有自身的變化。這是與外界斷絕關係，可名為「自成一體性」（individuality）。張東蓀強調，我們的經驗本來是渾然一片的；我們要把這個渾然一片凝結為若干固定性，這即是把經驗組織起來。常識正是組織我們的渾然的經驗的一個方法。張氏引丁格爾（H. Dingle）的說法謂，我們對於經驗有幾種調整方法，常識與科學各是其中的一種，他的用語是 correlation，這正是張氏所說的組織與調整。其意是把經驗上散漫與渾淪的成分連結起來，成為若干固定單位，這個固定的結子在常識中便是所謂物。這物是具有「原子性」的，後者指一個獨立體（independent entity），是不

可分割的，但不光有這種性格。這種從渾散的經驗化成若干結體是從哪裏生起的呢？張氏提出幾點來說。第一是在知覺上有配置。他指出，我們只就知覺而把這知覺當作純粹的靜觀現象是不足夠的。我們面對一件東西而見到它的輪廓，並不是純粹出自知覺，必須以行動來輔佐。譬如說，我們看見一張桌子與一張椅子是各自作為一件東西並列起來而不相連合，決不是純由於知覺，另外要有行動。張氏提到斯屈朗（C. A. Strong）把一切感覺與動作連繫起來，是一種獨到的做法。他認為要這樣做，必須要在「外在的附結」（external inherence）之外，承認有「內在的連帶」（internal jointure）。同時，這外在的附結與內在的連帶是混合在一起的。

以上是從渾散的經驗化成若干結體的第一點。跟著是第二點，張氏引伯朗俠德（B. Blanshard）的說法謂，比連帶（jointure）的動作更為重要的，正是連帶實用。張東蓀表示，關於這一點，他稱之為實用的方便（practical convenience）。即是說，我們要把散漫與渾然的經驗，「結為若干體」（fashioned into groups），這是為了易於處理的緣故。如果不把經驗化為若干固定的單位，則對於經驗的重複，便難以應付了。另外，不這樣做，也易失去連續性。因此，我們要把自由散亂的經驗活動結成若干固定點，使它們能連續地存在，這樣在行為上便會有很大的方便。所以我的概念亦是由於實用上方便而成。這又與第三點有關聯。

張東蓀把第三點稱為符號的代表作用，他指出，一個東西需要有一個名稱。東西即便有時很複雜，我們仍可以簡單的名稱以助成東西的單一性。不同的名稱更可使某一東西從其他東西分別開來。張氏更指出，在思想未發達的時期，人們容易把名稱（名字）當作實物看，但有了名稱，外界事物的輪廓與其清楚的界定便不會成為

問題了。本來是有物才有名，而實際上便成為有名始有物了。張東蓀又舉老子的說法，後者以名的生起，為萬物分化之始，是有道理的，因為命名（naming）是把對象的顯著之點提出來，則此對象便與其他東西分出界線。[127] 由於這樣的劃界，便讓每一個對象由於其名稱是固定的，因而變為可以把捉的（tangible）了。所以名稱的固定性與單一性，能夠成就物的概念。

第四點是關乎人心的自然傾向（natural tendency）。照張東蓀的說法，心靈為了感知外界事物，變得總是向前衝的，結果是必有所把捉（grasp）。這便把所把捉的都視為是固體的、不變的、各別的。這又會與上面說的第二點關聯起來。張氏的意思是，兒童通常會把一切所見都視為是實在的，與其自我中心性（ego-centricity）的心理相符順，甚至相協調、相輔佐。他認為物的「各別」性、「一個一個」性往往是由於自己模模糊糊，覺得自己是一個東西，具有單一性，因而認為物具有整全性。其實自己最初對自己的單一性並未有明顯的自覺。[128] 但一個人總是會生起一些動作的，在動作中，動作者會被視為一個單位，因而把自己投射出去，讓它成為物的作為一個個體的性格。張氏表示，心理學家有所謂直接比附（immediate analogy）的說法，他認為把它說為是內省的比附（introspective analogy）更好。即是說，凡事都以徵諸一己而推斷，以自己為始點。對於他人的心理亦完全以自己的心理來忖度。這樣，把自己對於自己的觀感都一一推到所見所聞的對象方面去，以為用了解自己的方法可以用來了解外物。這種以自己的經驗和自己對於所經驗的外物的理解、解釋作比附，來了解外界的一切事物，

---

[127] 命名這一活動可以促使主觀、主體的作用對於客觀、客體的事物進行限定、分化，也因此具有存有論的意義，而不純然是認識論的意味。

[128] 這種情況能否逆轉地以物有整全性，因而生起自己的單一性的意識呢？

正是常識上流行的做法。

張東蓀表示，這個方法與上述三個支配概念合為一組，正是常識的特性。[129] 他把它稱為常識的思維態度或方法。我們在這裏不妨總結一下這種常識的思維態度或方法為兩點：一是把一切複雜的、散亂的、抽象的東西予以簡單化、扼要化、固定化，固定為一個單元；經過這種動作，我們便能處於一種便利的環境，能夠把事情做得好。另外是以自己的狀況作為考量的標準來看周圍的環境，把後者和自己關聯起來，以理解和處理後者，所謂由主推客，由己度人。張氏認為通常的人都是這樣理解和處理事情的，由於這種理解和處理方式非常普及，一般人都知道應該這樣做，因此被視為常識，不需要有特殊的知識或技能。但是這樣做雖有種種方便，卻會把人的心理範限住了，牢困住了，使人只依這種方式而行事，於是習以成性，而成為慣習，在思想與行事方面變得機械化（mechanical）、僵滯化；環境改變了，便難以應付。張氏表示，對於這種心理，我們可以常識的心性（common sense mentality）來命名。這種常識的心性，有人特別強，有人則很弱。那些持有濃烈的常識的心性的人，通常都無法接受形而上學思想，因為後者與常識的看法大為不同，特別是在某些觀點上。老子說：「下士聞道則大笑之。」所謂下士就是指那些其根性由常識的思想態度、水平所鑄成的人，這種人的心性太近乎常識，沒有超越的、表面抽象的想法，因此只能明白和容納一般的觀點、思想，形而上學的思維距離他們太遠了，因此只覺得好笑。張東蓀又說到他們的推想很多時都是由自己的立場、觀點出發，例如從「我」這一概念推演出有關「靈魂」（psyche）的

[129] 按上面只說明物與我的概念，並未提及「要」一概念。

各種想法，從「要」這一概念又推演出目的論的哲理。[130]

十四、科學系統

上面討論了常識系統，跟著討論科學系統。張東蓀強調，科學的知識系統有幾個根本的概念作為它的基礎，其中最重要的是關係概念（notion of relation）。我們必須預先設定了它，其他問題才能說。而它自身又是不能下定義的，我們又不能證明或推證它，這便是困難的所在。即是說，關係概念不從一切而出，但一切卻必須與它相連結才是可能的。張氏提醒，有人主張科學總是偏重於數量方面，他又引一個學者（按即是 M. Oakeshott）的話語：科學是在量的範疇之下想像世界的圖案。至於關係這一概念，我們可以這樣看：在一個複合體（complex）之中，倘若它可以被分析，則分析的結果是部分，無論這部分有多少個「項目」（item），這些項目總都是有關係的。因此，一說及關係，必關聯到「全體」與「部分」一類概念。我們可以籠統地說，凡是可以分析的東西，必是其中有關係的。我們一般所說的因果，其實就是因果關係。[131] 其他概念如秩序（order）、結構（structure）、相續性等等，都必須與關係這個概念結合起來，才是可能的。至於空間與時間，在科學上只是系列的次序（serial order）而已。我們必須對它們加以測量，才能確定下來。這亦離不開關係這個概念的影響、支配。張氏因此說空間與時間是關係的架格（relational framework）。張氏也指出，他在這裏說的關係這個概念，是最根本的、基源的，並不表示只有這關係一概念高高在上存在著，一切都由它演化而出。即是說，其他許多概

---

130 《思想與社會》，頁 24 - 28。「要」這一概念在這裏第一次被提出來。在這裏面，有不少文字是筆者自己加上去的，以利解釋、理解。

131 因與果合起來是全體，因與果各自是其中的部分。

念都必須與關係概念相結附而形成、成就一個大串聯。[132]

張東蓀跟著談到真偽問題，這即是知識的正確與不正確的問題，自然是知識論上的概念，也就是知識論上的問題。他抱怨當時的學者專從邏輯來講，把邏輯與知識論的界線混雜在一起。他指出，在邏輯上只有「形式的符合」（formal consistency）問題，不涉及存在世界的資訊。凡在形式上符合的，不矛盾的，便能「成立」，亦即是有效（valid）。而真與不真的問題則關涉存在世界和我們對它的具體的知識。因此，知識必涉及事實，不限於知識的純粹形式一面。[133] 因此，所謂「真」是一個知識論的概念，不是一個邏輯的概念。[134] 張氏強調，所謂「真」是隨著不同的知識系統而定的，這並不是說知識可以創造出真的性格，而是說，知識系統有各個界域，界域不同，則真亦會有多種。就常識這個知識系統來說，它所通行的界域是方便界，在這個界域內，只要是方便，常識便視之為真來處理。因此，我們可以說，在常識來看，愈是方便便愈真，方便就是真的標準。常識是視方便為「實在」的，愈方便愈接近於實在。[135] 但科學不是這樣。科學認為「實在」的是事實，事實不是自然的事實，而是抽取出來的實在（abstract real）。即是說，我們在整個渾然一體的自然中抽出若干單位。柏格森把它叫作封閉系統（closed system）。例如我們可以把水放置在壺中，再把整體放置在火爐上，那些水在二十分鐘左右後便沸騰了，這便是一個事實。

---

132 《思想與社會》，頁 28 - 29。

133 知識的純粹形式不關乎現實的情事，不涉及現實對象的性格。

134 這裏需要注意，知識的真與不真，是就是否相應於、符合於存在世界的實況而言，基本上是從經驗一面說。真與不真不是就邏輯上的推理而言，不是合法便是真，不合法便是不真，便是偽。

135 這是從實用主義的觀點來說真，以方便性來說真。但方便的意涵有點複雜，它應該是傾向於工具義。不過，張東蓀在這方面沒有進一步解說。

張東蓀強調，這種事實是在整個宇宙中抽取出來的，不能視之為自然，卻是科學的成果。在張氏看來，事實不離科學，科學也不離事實。事實與科學是相互倚賴的；科學研究愈深愈廣，事實便愈展現出來。科學上的發現（discovery）與發明（invention）只有程度上的分別，在性質上並無不同。[136] 關於真，張東蓀表示，科學上所謂真是與常識上的真差別很大。我們可以說，在科學上，愈接近事實便愈真，但不是愈是自然便愈真。事實不是非自然的，但不純粹是自然的。[137]

張東蓀再進一步以逆進與順趨來比配哲學與科學，以顯出科學知識的特性。他從康德的方式論或形式論說起。他表示康德的方式論是把根基放在預設的位置，即是，先要有跡先的理法，才有經驗的可能性，這是表示真是依於確切的尺度。他不同意，認為真偽問題與尺度並無直接的關係，而基源性格的東西未必便是最可靠的。我們當然具備跡先的理法，但真偽判別的標準並不全依於此。我們生活於自然世界中，也認識自然世界，但所謂真並不盡在我們的尺度的手裏，我們也要考量經驗的結果。他否認絕對的真的可能性，而內界的尺度當然有充分的依據，不能被視為虛幻，但亦不能作為唯一的標準看。而外界的經驗的結果也不是鏡中的花、水中的月。這便開出兩條路線：逆進與順趨。由逆進，我們探測內界本來便具的尺度的根據，由順趨我們就經驗所歸納的結果以窺視外界的總面貌。他把前者歸於哲學所從事的，把後者歸於科學所從事的。他的總的看法是，哲學逆窺知識的本性，科學則安排知識的收穫。兩者

[136] 按這樣說頗有問題。發現是事物本來已有，只是把它發掘出來。發明則是本來沒有那事物，我們把它創造出來。不知張氏何故會有這種說法。

[137] 《思想與社會》，頁 41 - 43。按自然應是本來便是某個樣子，我們只需發現，不需發明。事實則除了本來便是如此，便是自然外，還有另外的因素涉入，例如人為的因素。故事實是不可改的，自然則是可改的。

都可說是趨近真際或真理自身，而互不相妨礙。[138]

這種哲學的逆進的知識與科學的順趨的知識的對比，讓人想到佛教中所說的真諦（paramārtha-satya）與俗諦（saṃvṛti-satya）的分野。真諦是超越時空的終極真理，知性的範疇概念也用不上，這是哲學特別是宗教所致力的目標。俗諦則是世俗性格的真理，是感性與知性雙方努力、合作的成果，也是在時空的形式條件與範疇的先驗概念所建造成的。依據龍樹（Nāgārjuna）的《中論》（*Madhyamakakārikā*）的說法，兩者不但不相矛盾、衝突，而且有依靠的關係。即是，我們以俗諦為基礎而建立真諦，我們也要依待真諦，才能達致涅槃的境界。

十五、形而上學系統

由科學可進而說形而上學。科學知識是有關這個現實世界的知識，形而上學知識則是超越現實世界而展露出的超越的知識，是有關終極事物的知識，如康德所說的上帝、自由意志、靈魂不朽性的知識。儒家講的天道、天理、良知等都是形而上性格的存在，我們對它們也可建立知識。這當然不是科學知識，而是形而上學知識。

說到形而上學知識，張東蓀很重視「存有」或「實體」這些概念，通常我們以大寫的 Being 來說。他提出存有或有的概念分兩個方向發展，一個方向是向底質（substratum）方面推展，另一個方向是向「絕對」或「全體」（totality）方面推展。前者發展出「本體」（substance）概念，他以為中國的道家如老子所說的「有物混成，先天地生」，便是屬於這一路向，亦即是「道」、「無」的概念。

---

138 《新哲學論叢》，頁 120 - 121。

但中國哲學走這一路向的不多。[139] 張氏認為，西方哲學始終都很重視實體、本體觀念，並認為這實體、本體或存有（Being）觀念是形而上學的基礎，不能輕易廢除的。他又提到西方人有時把「有」或「存有」當作範疇來理解、使用，有些人則把它關聯到「經驗」概念方面去，以「經驗」作為哲學的出發點。這經驗仍脫不開「有」的意味。[140]

在另一處，張東蓀明確地表示，形而上學不同於科學，形而上學的系統與事實沒有關聯，它的對象不可能是事實，它作為一個知識體系，是要在事實以外，展露一個新的界域。他認為這個新的界域是理想界，有理想的意味，這則比較接近一般對形而上學的理解。他進一步表示，理想界的存在是依於所謂「較好」（better）概念的。「較好」本來便有要從現實的、事實的境況中突破開來，建立具有理想義的境域。理想義或理想界正是依於較好概念而建立的。但「較好」的意思太浮泛，是哪種意義的較好呢？張東蓀沒有說清楚。他反而說較好並不表示個人的「希望」（hope）與「願望」（wish），卻是要改變現狀，把現狀重新組織一番，這種重新組織，自然是較現實的狀態為好的，必須基於此，理想才能說。但這又不是希望、願望，這便讓人難以明白。不過，張氏表示，他的

---

[139] 張東蓀對於中國傳統哲學的本體、實體概念或觀念，只提老子，而未有注意到儒家。實際上，先秦時期孔子、孟子所說的天道和宋明時代程明道、陸九淵和王陽明他們所分別說的天理、本心、良知等觀念，都有形而上學的實體、本體的意味。

[140] 張東蓀在這裏的說法，需要清理一下。他提到經驗的分化問題。按經驗自身是多元的，指涉不同的事物、行為，本來已處於分化的狀態，不必再提分化，除非以它為一形而上學的概念，如氣之類，又或指涉西田幾多郎所說的純粹經驗。張氏似未有指這方面的意思。他有提出「原始的經驗」，這是指甚麼東西呢？就他的所說來看，這可以有「有」的意味。不管如何，張氏在這裏的說法，實有欠清晰，這與他的哲學學養，似乎不很符順。

看法與一個美國學者布洛干（A. P. Brogan）所說的相近，後者認為較好是一個根本的價值概念（fundamental value universal），而好與壞便由此決定。這或可解決上面說的較好與個人的希望、願望的難題。由相應於價值概念的 universal 一字，可以推敲出這價值概念具有普遍的意涵，這普遍的意涵對比著希望、願望，則不難得出希望、願望是主觀性的，不是客觀性、普遍性的意思。故張氏的說法，仍是可理解的。即是，所謂「較好」是有客觀意義的，不是主觀的希望、願望。另外，對於形而上學的知識系統，張氏又從理想與價值來說。這樣便能讓形而上學作為社會、政治、道德諸方面的基礎，特別是超越的基礎。[141]

從價值便會通到共相的問題。在張東蓀看來，兩者有很密切的關聯。他指出，價值有其主體，它自身又有本身價值與賦予價值的分別，這也可以說是內在價值與外在價值的分別。不管怎樣，價值的標準，總是要建立在能久能共的性格方面，這便是共相的本質。張氏甚至認為，倘若沒有共而久的共相，即難有真價值可言。因此，共相便通過價值概念而直接影響及倫理學、道德學。柏拉圖講理型（idea），其動機便在這裏。康德強調規矩、架式，與此也有關聯。按理型立說，是把道德上、價值上的善惡的標準，建築於外界；按規矩立說，是把行為上的是非的判別，立根於內界。但無論如何，總是要把渾沌無序的世界變為有條理的世界，我們才能適意地生活下去。在這裏，張東蓀便引出理想主義來。由理想主義復又通到形而上的世界。現實世界通常是雜亂無章的，真正的條理只能在形而上的世界中安頓下來。

說到理想主義，張東蓀認為，它不單是不滿於現實的散漫無

141 《思想與社會》，頁 41 - 43。

章，同時也關聯到以下諸點特性，都是具有形而上的意義的。第一，理想主義相信世界是可以變成有秩序的，這樣我們才能有理可說。柏拉圖反對那些詭辯的人的怪異的說法，而主張有理型，並視之為一切物事的來由，這便是對於有秩序、有條理的世界樹立一個堅實的根基。第二，世界的條理若已成固定，則人力無法左右、改變，這樣的世界便是死的世界。所以理想主義這樣的條理起碼有精神的要素在裏面，要有精神的生機參雜其間。只有這樣，宇宙才是一個活潑的宇宙。第三，在條理的構造中有精神的元素，而讓一切變得具有活力、生機，是一個理想。但不能光是這樣說。理想主義同時應開出一條漸進的、進化的路向，使寄居於條理中的精神能不斷動進，不斷開拓。亞里斯多德因此主張形與質迭進，把宇宙全體視為一個大計畫的次第實現的歷程、一個大目的的逐漸完成。這便植下了日後進化論思想的種子。第四，宇宙的條理既然與我們的精神打通了，則我們但憑智慧便可以打開宇宙的寶庫，世界的祕密都可由理智而被揭開。理智是我們最可靠的工具。張東蓀最後為這四點作一總結。第一點是秩序主義，後來科學思想即由此而開出。第二點是理性主義，西方人的人生觀正是因此而走向樂天知命的生活路向。[142] 第三點是進化主義，這種思想認為樂土是在將來，不是在現在，故還需打拚。第四點是主智主義，相信只有理智是最可信賴的，它最可以引領我們大步向前。後來科學都以數理為標準，與此大有關聯。[143]

按張東蓀在以上關聯到形而上學的知識系統而提出的各點，給人的印象是以西方哲學與西方的價值觀為準，涉及東方哲學與東方

[142] 按這樣說與精神要素扯不上關係，樂天知命的生活態度或竟讓人喪失了進取的意向，而淪於消極的生活方式。

[143] 《新哲學論叢》，頁 121 - 122。

的價值觀的地方甚少，或許只有樂天知命這樣的人生態度可與東方相連起來。但東方人的生活態度也不限於樂天知命這樣簡單。儒家譬如孔子所提的「知其不可而為之」所表現的精神，便充滿著信心、進取的意志，它的滿足點不在將來，而在當下。將來的事是遙遠的，難以預料的，因此當下的滿足便很重要，也很有現實的意味。張氏的學問的基礎顯然是在西方，不是在東方。另外，還有一點。張東蓀在這裏提出三個知識系統：常識、科學、形而上學。前二者作為知識系統，是沒有問題的。但以形而上學作為知識系統，便有些異樣。康德把我們的知識，放在可能經驗的範圍中，由純粹理性來處理。至於不可能經驗的東西，如上帝、靈魂不朽、自由意志，則歸於實踐理性。張東蓀不可能不知道這點，則他何以把形而上學與知識關聯起來，而成立一個形而上學的知識系統呢？形而上學可以概括上帝和靈魂不朽，自由意志則應歸於道德。形而上學和道德，照康德的看法，自應由實踐理性來管。倘若我們認為康德的說法是正確的，接受他的說法，則便不應把形而上學從實踐理性所管轄的範圍中抽出來，而為它設立一個知識的系統。如果一定要這樣做，則道德方面又如何呢？形而上學既然有一個知識系統，道德自然也要有一個知識系統。是不是這樣呢？但張東蓀不是這樣做，他只為形而上學設一知識系統，道德方面又如何？他便不管了。這是對道德問題、對道德知識的逃避。除非我們不接受康德的說法。倘若真的不接受，我們還是要面對形而上學和道德方面的問題。張東蓀在這個問題上，顯然有欠缺之處。

十六、三個知識系統與言語、知覺

順著常識、科學及形而上學三個知識系統說下來，張東蓀指出，這三個知識系統與言語、知覺有很密切的關係。先說言語方面。

張氏強調，言語的功用，是幫助人們提高想像力、理解力與抽象力。他不同意一般哲學家的看法，他們只是從負面來看，以為言語的功用有限，不能充分地表達人類的奧妙之處與深邃的思想。[144]

張東蓀認為，言語是表示我們的知識與思想的唯一工具。[145] 他強調上述的三種知識系統都可以透過言語被表達出來。這種表達，正展示出這三個系統的不同之處。言語的構成是「字」（words）與「名」（names）。名是指涉一個物或一個人，而物的單一性、固定性，[146] 便由其名而成。以至於物脫離了時空上的固定位置。由時間的不同，在彼處的東西可以便是在此處的東西；由空間上位置的變化，在此時的東西可以便是在彼時的東西。這種情況是依於各種的同一性，由此可以見到常識系統的性質。因此，言語的情況中，很有一部分可由常識的知識系統映現出來。而言語的架構、構造亦在某種程度可以反映形而上學系統與科學系統的。張氏指出，一切話都有其主格（substantive），邏輯上的主謂系統（subject-predicate system）之能夠成立，是由於言語上有主格的緣故。他引述梅林奴斯基（B. Balinowski）論初民的言語的語格，梅氏認為我們具有多種真正的範疇作為文法分部的基礎與模型，言語的構造可反映原始人和幼孩對於周圍環境的實際態度所生出的真正範疇。梅氏又認為原始人的「人」、「動物」、「事」的總範疇大體上相當於物質的範疇。張氏同意梅氏的說法，特別同意後者所說的言語構造可表示初民的「實用世界觀」（practical Weltanschauung）。張氏亦主張我

[144] 《思想與社會》，頁6。

[145] 這裏說唯一，可能有點過分。倘若思想包含某種超卓的、超越的理解或洞見的話，則在禪的實踐中，或在種種公案中，常展示出修行者可以透過言語之外的方式以表達某些洞見。言語由於慣習或約定俗成的關係，反而不能表示這些洞見，或覺悟的消息。

[146] 物的單一性、固定性，可由它的立體性、具體性展示出來。

們對言語的研究，可以在言語的結構上吐露出一些初民與兒童對於外界環境的理解或解釋。因此張氏強調言語的結構能表現我們的知識系統，但不能反映外界的真正條理，像羅素所說我們對言語結構的研究可以得到有關宇宙條理方面的許多知識。[147] 他一再說明，言語的結構並不是表現宇宙的條理，而是表示我們對宇宙條理的看法。這種看法可以說是最粗淺的宇宙觀。在張氏看來，宇宙條理是在知識上說的，言語的結構實表現出三種知識系統的混雜的、含渾的與粗淺的形式（mixed, confused and crude form）。[148]

在這裏我們要注意，張東蓀所說的宇宙的條理是一回事，是客觀的，可以離開我們的知識而獨立的；我們對宇宙條理的看法則是另一回事，不能免除主觀的要素。宇宙的條理是形而上學、宇宙論要探討的對象；我們對宇宙條理的看法則是一種知識，是知識論要討論的問題。雙方的分別是明顯的。

另外，張東蓀指出，三個知識系統都與言語有關，但有關的關係並不都是一樣的。具體地說，言語雖然大體上表現這三個知識系統的混合狀態，但其中有輕重小大的不同。先說常識的知識系統。張氏表示，言語與常識的知識系統有很大部分是相應合的。科學的知識系統的情況便不是這樣。他舉幾個字眼來解說。例如「動」（motion）一概念在科學上與常識上的意義是很不同的，「動作」（action）一概念也是一樣。在科學上一套名詞都有其自身的意義，這些意義是依據其系統而來的。我們必須深入到各相關系統之中，才能把得真正的意義。科學總是有一個傾向，只許

---

[147] 即是說，張氏不同意羅素的說法，後者認為我們研究言語的結構可以獲得有關宇宙條理的知識。

[148] 《思想與社會》，頁 35 - 36。

一個名詞有一個意思，把這些名詞都「歸依」（refer to）在它所立的系統下，然後限定其意義。由於科學所立的系統與常識系統不同，所以對於與常識接近的言語常感到不方便，不能達意。形而上學的知識系統更是這樣。[149] 張東蓀指出，一般人總是認為用言語不能表達形而上學的真理，這只是一個粗淺的意見而已。又有些人如新實在論者以為哲學非用言語來表現不可，凡是不用言語來表現的，就是不說理，不說理就不是哲學，因為哲學是講理的。張東蓀自己則認為，這兩種說法都有所偏，形而上學的知識內容當然不容易用言語來說出，但亦不能完全不用言語。他認為佛教的「以指見月，而指非月」的說法，頗能表示這個意思。月固然不是指，但月又不離指，離指即不能見月，所以形而上學的知識並不能離言語。但我們用言語對於形而上的對象說來說去，畢竟不能說得鞭辟近裏。在張氏看來，神祕的直覺論者與實在論者雙方都有所不足。科學家認為言語不足夠，形而上學者則認為是根本上沒有辦法，不過，又不能離開言語。此中的原因，是由於言語主要是表示人的願望（wish），也可以說「表示」（expression）居多而「說明」（explanation）居少。所以從科學的立場來看，言語總是有不足夠的地方。張氏又說，形而上學並不反對用言語來「表示」，不過不是直接的、直截了當的表示，而是用辯證法來表示。[150]

總結張東蓀在言語能否表達三種知識系統這一點來說，他顯然認為言語較能表達常識的知識。在表達科學的知識方面，他提出我們需要製定一套新的、嚴格的言語體系，才能精確地表達。至於形而上學知識，以一般言語來表達顯然是有限制的，我們需要用辯證

---

[149] 即是，形而上學對於在常識中應用的字眼、言語時常感到不恰當、不精確。

[150] 《思想與社會》，頁 36 - 38。

的言語來表達。關於常識與科學的表達方面，我想不必多作解釋與補充了。這兩種學問，基本上是經驗性格的，以康德的詞彙來說，是屬於感性與知性的範圍，不離佛教所說的世俗諦，因此言語是可以表達的。至於形而上學的知識，張東蓀提出可用辯證法來處理，亦不難理解。形而上學的終極對象，如上帝、實體、天道、良知之屬，都是絕對性格的。言語是約定俗成的，因而不能免於相對性。以相對性的言語來顯現絕對性的東西，則絕對性必受到限制，甚至喪失掉，因此有困難。辯證法或辯證的言語，是通過反的弔詭以去除言語的相對性格，故能保留事物的絕對性格，而且能適如其分地表達它。康德把上帝、靈魂不朽與自由意志等形而上學與道德的對象撥歸實踐理性來處理，而不以純粹理性來處理，亦基於這樣的考量。但自由意志是道德性格，應從形而上學的東西中揀別出來，我們亦應注意。

上面是說三個知識系統與言語的關係。與這三個系統也有關係的是知覺（simple apprehension）。在這個問題上，張東蓀的說法比較駁雜，不如言語方面清晰。他先指出這三個知識系統都是基於知覺而出來的。同時，這些系統與知覺的關係又涉及它們與言語的關係。另外，由於這些系統相互間有一定程度的關聯，因而它們之間的混合與配置的狀態也值得我們注意。

先說這三個系統與知覺的關聯。我們可以說，這三者都具有知覺的基礎。就常識而言，這個知識系統上所有的支配概念都有根底建築在知覺上。即就物的構成而言，物的單一性與固體性都是依於知覺上的「勻合性」（configuration），這勻合性應該是涉及某種均衡狀態。另外又有行動、具體的行動為之輔翼。張東蓀引斯屈朗以「感」與「動」的合一狀態以說明知覺，是一個很好的做法。

斯氏以知覺是感覺（sentience）與行動（action）的附帶的產物。由於我們每一個視野都是一個均衡的、混括的整全者，倘若利用行動來作輔助，這會把我們內部的收縮或縮成投射到外界去，於是形成所謂固體物（body）的概念。這固體物可在知覺上留下印象，這是常識與科學的基礎。常識與科學都是由這種固體形態開始發展的。心理學家波令（E. G. Boring）把這種形態關聯到自覺意識方面去，即把這種形態視為自覺意識的內容。他提出自覺意識的存在有如關係，且必須有固體物的關係存在，才有這樣的自覺意識的存在。這就是說，我們對於關係的覺認（apprehension of relation）正是人心最基本的功能（primary function）。張東蓀又提到，柏格森很早也看到這點，後者指出我們的天賦的知識，不管是本能也好，理智也好，第一是對於事物或固體物的，第二是對於它們的關係。張氏又說到形而上學的知識系統，表示這系統上的概念亦是在初步的認知上由這種固體物開始的，我們對於感官所呈現的東西，都視為存在於外邊的，於是感官所接觸到的固體物便自然地有「存在」的意思在內。張氏又提到桑他耶那（G. Santayana），說他認為一切知識起於對於立定的、固定的部分的客觀對象的信仰，這即是對物質的相信。張氏指出，這樣的「存在」（existence）的觀念都是關乎「特殊」（particular）的。我們對於所有的印象或表相都是本於一種動物的相信而皆賦以存在，這存在即是認為是存在於外界的。我們更可以進一步把特殊的表相或知覺抽去，只留下這個「存在」的意義，於是便造成一個概念稱「普遍的存在」（the universal existence or existence in general），這樣便把「有」（Being）這個概念建立起來了，[151] 這個概念並沒有特殊內容。張東蓀繼續表示，古代希臘的

---

[151] 即是，把固體物抽去，而剩下一個存在方面的虛的基礎、結構，稱為「存在」。

潘曼尼德斯（Parmanides）曾提出只有「有」是存在的，「非有」並不存在，而且亦不能想像，正是說明「有」這個概念。[152] 潘氏所說的「有」就是「充實」、沒有虛空。這個道理並不難明白。即是，倘若其他一切物的特殊物相被抽去，只剩下普泛的存在，這個普泛的存在斷不會在其中仍含有「不存在」。最後，張東蓀作結謂，就上述各點來看，常識、科學和形而上學這三個知識系統都具有甚深的根底置於最初步的心理、知覺作用上。[153]

以上所說有關三個知識系統與知覺的關係，好像有點複雜、難明，這是摻雜了心理學、社會學的成素在知識論中的緣故。倘若我們聚焦於固定物這一概念上，和對於這固定物的知覺，便不難明白三個知識系統與知覺的關聯，或以知覺為其基礎了。

十七、感覺

以下看我們人類的認知機能，通常我們把它們分別稱為感覺、知覺、概念、範疇。前二者隸屬於感性，後二者則隸屬於知性。感性是知具體的對象，知性則是知抽象的對象。另外，感性是接受性，可在時空的形式或更確切地說是直覺的形式下接收、承受由外面而來的雜多或與料（sense-data），知性則以其概念整理這些雜多，使它們變得有倫有序，而成為對象（object）。對象的成立，即表示知識的開始。以上是我們對知識論中通常涉及的機能的部分一一點出，這亦是康德知識論的大體上的脈絡。另外，把感性與知性連接

[152] 這在形而上學來說，表示「有」對於「非有」或「無」具有存有論的先在性（priority）、跨越性（superiority）。這是以「有」、「存在」的消失來說「非有」、「無」。京都學派的阿部正雄便不同意這種看法，認為有對於無不具有存有論的優先性。

[153] 《思想與社會》，頁 32 - 34。

起來的有想像或構想力，這構想力產生時空這兩種直覺形式。而知性所運用的是範疇，這範疇可整理雜多，使之被範鑄而成為對象。

張東蓀的知識論，基本上是順著康德的路向開拓、發展出來的，不過也有自己的獨到之處。他先是探討我們的直接親見的作用，依心理學的路向分析，把感覺（sensation）與知覺分開。他認為感覺是指親見中某一點的性質而言，知覺則是就親見的「全境」（integral situation）而言。前者是把親見中的某種性質或項目抽出來加以研究，對於所抽出來的名為「感覺」。而後者即知覺是把所抽出來的再擱回全境域中加以研究，以看感覺在全境域中的地位、狀態，並看它如何感受到全境域的支配。在他看來，感覺與知覺只是一件事，而有兩個不同的「看法」（view）而已。[154] 這樣說，是把感覺視為直覺的一個部分，把知覺視為直覺的全體。要理解感覺，則要在知覺全體的脈絡下進行。在知覺中可以有多種感覺，這些個別的感覺在整個知覺中各有不同的配置、狀態。這樣看，感覺與知覺便不能說是同一件事的不同面相，而是部分與全體的差別了。另外，一般的說法是以知覺為較感覺為高一層次的認識能力：感覺是純然地吸收外界的雜多的機制，其中不涉概念、思維、分別。知覺則是較高一層的認知機制，除了有感覺外，還有初步的概念、思維與分別作用在內。佛教中所說的意識現量，便是一種兼有感覺與概念在內的認知能力，其中有概念的作用，可通到意識方面去。

張東蓀進一步以感覺關涉到混合的問題。這種感覺的混合性格，他舉德萊克（D. Drake）的說法作譬。例如一塊紅綠相間的格子布，我們由相當的距離之外，會見到是一塊紫色的布，這就是紅與綠兩種顏色相混而成紫色。又如在白牆上有無數細微點子，

---

[154] 《知識與文化》，頁 8 - 9。

從稍遠的地方看過去，便見到一大塊的黑色。德萊克把這黑塊叫作「堆積所產」（mass-effect）。我們一般把黑、白看成是「單純性質」（simple quality），其實只是這樣地由堆積活動所得的結果。因為對象過於細微，不能各自引發出多個反應，因而總合起來，只引發出一個共同的反應，這便是感覺。張東蓀強調，「混合」本身不是存在者，乃是由我們的混合作用而起。因此，講感覺必須也講些生理學，又必須以生物學為基礎。張氏更比照這種說法，對於感覺上所出現的「性質」，稱為「非存在者」。即是說，在感覺上所出現的，例如顏色，都不是真有這樣的東西，而只是由於混合作用而成的結果而已。[155]

這是說我們在感覺中所見到、碰觸到的東西並不是客觀上真實存在的東西，只是在混合的作用下我們所感到是如此而已。另方面，張東蓀又拿新實在論的說法作對比以助解。新實在論者認為我們所感覺到的東西都有實在性，它們是存在於外界的。張氏指出，新實在論者認為不止直接的當前的感覺是存在於外界的，那些間接的當前的概念亦是存在於外界的。他們稱感覺的實在為「現有」（existence），稱概念的實在為「潛有」（subsistence）。在這一派的代表羅素看來，一張桌子並不是在感覺上的一個單純的實體，因為在感覺上並沒有桌子，而只有眼所見到的黃色和手所摸到的硬感而已。不但每人的眼見動作與手摸動作不相同，即便是同一個人在每一次的眼見與手摸亦不相同。所以桌子不是一個單一永恆的實體。桌子的確是有的，的確是存在於外界。不過這種存在是由於邏輯的構造而成，即所謂「邏輯的構造體」（logical entity）。所以桌子是一個構造物，是複合的，不是單一的。這些學者又認為，

---

[155] 同前注，頁 9 - 10。

感覺的實在即是外界的事端，事端以其種種的關係而造成空間與時間的串聯。不管有無人去認識，這些關係都是存在的。人去認識這些關係，便成邏輯，其實這些關係都是存在於外界的。最後，張氏作結謂，新實在論所謂邏輯，即是外界事物的關係所成的條理。[156]

基於以上的述論，張東蓀關聯著知覺，總結出感覺有三點特徵。第一，知覺不是由一個感覺所成，例如對於遠近的距離，在視覺之外，還必須有「運動的感覺」（kinetic sensation）。[157] 第二，知覺不僅由感覺而成，且亦必另有想像（memory-image）以補充之。第三，感覺只把材料提供給知覺，而知覺則以其「全形」存在。[158] 這裏可以看到，感覺與知覺有部分與全體的關係，多個感覺構成一個知覺，知覺要有一種力動，以概括感覺，這是知覺的運動。另外，感覺傾向於個別的，甚至個體的，知覺則是總體的，它的內部是虛的，不是實的，想像是使知覺能維持虛的狀態的能力，而成為一種事件。故感覺可比作物，知覺可比作事。又，感覺以材料為主，知覺則以其虛的性格以承受這些材料，其全形即是在事的狀態。

張東蓀又引下面幾點來補充。感覺是局部的有機體對外在的東西的適應，為了便利計而造成的混合，知覺則是全部的有機體的對外在的東西的適應，為了便利計而造成的配合。就雙方的自身來說，都是一種「動作」；就雙方的結果來說，都是「造成者」。感覺是由細微的多項刺激而造成的一個單純的性質；知覺是由許多感覺而造成的一個「境界」或境相。在它們之上，還有概念的作用。[159]

---

156 《新哲學論叢》，頁 12。

157 張氏把 kinetic 寫成 kenethetic，誤。

158 《知識與文化》，頁 11。

159 同前注。

張氏頗有這樣的意思：感覺與知覺都是有機體的作用，但前者是局部性格，後者則是全部性格。這樣看，感覺與知覺的不同，不是在性質上，而是在量上。感覺是有機體的一部分對外的作用，知覺則是有機體的全體對外的作用。混合是感覺與感覺之間的聚合，多個感覺聚集起來，而成知覺。知覺則講配合，它配合其他認識能力如知性的作用，以認識外在世界。感覺與知覺都具有動感，只是後者的動感較強而已。多個刺激聚合而成單純的感覺，多項感覺聚合而成一個有境界義的知覺。所謂境界或境相，是指事件，不是指物體。

十八、知覺

從上面一節對感覺的探討，我們約略知道知覺是介乎感覺與概念之間的認識能力。以下我們聚焦在知覺方面，看張東蓀如何述論它。張氏先引述柏克萊的名句「存在即被知」，指出存在必附帶著知這個條件。他舉例謂，如此處有一把刀，它必是由「我」親眼看見，或他人告訴「我」，或「我」用推理而斷定，否則便不能說這裏有一把刀。所謂有某物便是知有某物，離開了知，便不能說有。張東蓀強調，我們的知覺知道和確認外物，不是在一次中便能成就的，而是需要多次的。例如「我」看見一把刀，「我」知道這是刀，這是第一次知覺。後來「我」拿這把刀來切東西，卻切不動，於是「我」知道這不是刀，這是第二次知覺。知覺內容與外物的真際是否相符，要看知覺所領導的行動能否達成預期的結果來判定。如依上例，「我」看見一把刀，就拿它來切東西，如果能切，即表示知覺內容符合外物的實際情況，這便是真。[160] 如果不能切，即表示知覺內容不符合外物的實際情況，這便是偽。張氏因此指出，真偽

[160] 這外物的實際情況，即刀能切東西。

的分別，是在於知覺本身，不在知覺之外的超越的東西。[161]

說得深入一些，張東蓀指出，真偽的決定，是一個知覺的「實現」（realization）。科學上的發明，大體上是先有一種想法，然後以實驗來求證。往往有屢次試驗都失敗，而最後能成功的。亦有實驗一次一次改良的。所以「真」不是一層的，而是重複的，即是，知覺的內容是否合於外物的真際，不能一次便可確定下來，而是要經歷多次的。因此「真」的確認需要層層推進，以至於無窮。起碼理論上是如此。張氏特別指出，就知覺而言，當然是愈逼近就愈有創造性；而就外物而言，則是愈推演便愈是構成。外物並不是一成不變的，而是在一種構造狀態（in making）中。[162] 在這裏，張東蓀表示出一種很有獨特性的思考。他強調知覺中的創造性，和外物的構成性，與構造狀態。這是說，知覺本身並不單是接觸外物，而且對外物有所改造，顯示它自身的創造功能，這種功能會隨著對外物的逼近而變得強烈。同時，在外物方面，它自己有一種推演，這是和著知覺的節拍而推演、發展，因而漸漸遠離其固定的狀態，而在不斷被料理、被構成的過程中。這樣說知覺，知覺的對象似由固定的堅實的物體狀態而逐漸融化，向著一個不斷改變、不斷被造的歷程推進。因而這知覺的對象或外物不是僵硬的、固結的，而是事態性的，甚至具有機體性的。這與上面所說的事物的關係性轉向、架構性轉向是密切吻合的。在這一點上，張東蓀的知識論的觀點倒是有幾分像懷德海哲學的對象的歷程性、機體性的特質，雙方實在有很大的對話空間。

以下我們討論知覺與認知的關係。在張東蓀看來，在認知問題

---

[161] 《新哲學論叢》，頁 250 - 251。

[162] 同前注，頁 251。

上，知覺比感覺重要得多。認知的起點在知覺，不是在感覺。不過，張氏先從經驗說起。他首先提出我們如何研究經驗一問題，並自答先要研究經驗的成立問題。要說明經驗的成立，必須從它的原始狀態為出發點，這便是純粹經驗如何化為經驗的問題。[163] 張氏指出，一切經驗的原始狀態是感覺。例如「我」看見一個小瓶，「我」之所以能知道這是一個瓶，必是由於「我」最初有種種感覺，如「白的」、「硬的」等等。這樣，很自然地有些人主張要把一切經驗還原到感覺，或感覺的印象。張東蓀剖析我們在第二次看見「白」，即認為與第一次所看見的相同，這一定是依於兩個條件：一，第一次的「白」必由現實的感覺留下來成為潛存的印象。二，其中必有記憶的提醒，把潛存的印象喚起。張氏也提出，經驗的起始不是只靠感覺一要素，同時還有同等重要的其他要素，如記憶及影像之類。這其他的要素與知覺有密切的連繫。他更提出，單純的感覺都有認識的知覺附隨著。這認識的知覺在哪些地方超越感覺呢？張氏的說法是，我們從「白的」、「硬的」等感覺生不出一個「瓶」的知覺來，但經驗過許多瓶的知覺，我們能生出一個抽象的「瓶」的概念來。[164] 他因此確認認識必須以知覺為起點，不能以官感或感覺為起點。感覺總是即覺即動的，它對靜觀的認識並無貢獻、作用，而只是一個喚發動作的引子。例如我們看見遠處有一片綠色，便知道這是樹林。但這個知覺並不是只由綠色官感或感覺一種要素組成，因為在構成這個知覺的各種成分中，綠色感覺只是其中一個成

[163] 這裏所說的純粹經驗是一個知識論的概念，表示知識的最原始狀態，亦即是感覺或竟較感覺還要早的階段。這種純粹經驗大不同於西田幾多郎在其《善の研究》中所說的純粹經驗，後者具有終極意味，不是現象性格。它同時是一個存有論概念，一切存在，包括主觀存在與客觀存在都由這純粹經驗開拓出來。

[164] 即是，單從感覺，我們不能發展出「瓶」的概念，但由知覺，我們可以發展出「瓶」的概念。由概念便很容易說知識了。

分而已。所以我們只能說樹林的知覺由綠色的感覺而喚發，但不能說樹林的知覺全由綠色的感覺構成。於是又有人說知覺雖不即是感覺，但卻是感覺所得到的許多感性（sensible quality）結成的集合，如「瓶」的知覺便是「白」、「硬」等感覺的集合。這是從心理學而來的說法。[165] 張氏有時把感覺說為官感、感性。

上面提到知覺的成分問題。張東蓀表示，在官感或感覺之外，知覺還有一個成分，這即是「意謂」，或意義。意謂是使知覺不同於感覺的標準點。張氏強調，知覺絕不是只有感覺產生，意謂便不是起自感覺，而是有其獨立的起源。同時，意謂並不是主觀的。如我們看見一個瓶，而有瓶的知覺。在看見的那個瞬間，只有瓶，後來再想到自己看見，這便多了一個主觀意義的我。這可以看到，主客的判斷是後起的，主對客的認識是後起的。意謂就存在於這認識之中。[166]

感覺與知覺的分別，讓人想到洛克的「初性」（例如方圓動靜）與「次性」（如色香味觸）的分類。張東蓀表示，就心理學來說，次性傾向於感覺，初性則傾向於知覺。次性大體是由一個感官而成，初性則不是如此。例如關於距離之感、大小之感、深遠之感，都是屬於知覺。張氏認為，我們把感覺配在一個全境中，便成一個「面觀」（perspective）。但我們要明白，感覺配入一全境中，反而為全境所決定。而意義或意謂是由配入而後成立的，要有配入，才有意謂。他舉田這個圖形，在中國人看來，這是一個田字；在外國人看來，則是一個方形內有一個十字架。這就是由配入或配

---

[165] 《新哲學論叢》，頁 17 - 18。

[166] 同前注，頁 18 - 19。

合而生意義的好例子。[167] 由此也可以看到，感覺即是感覺而已，是官覺、官感的一個印象、模糊的印象，沒有意義可言。知覺則涉及意義的問題。

由上面說配合生出意義，是知覺的層面，張東蓀提出「心」的作用問題。他表示，心的作用是層層上升的綜合活動，先有感覺的混合，後有知覺的配合，最後是概念的凝合。這種上升之勢，是連續的，感覺必連著知覺，知覺必連著概念。這三者就各自的特性來說，知覺含有意義，那是感覺所無的。概念則更能滲入人的心中，這又是知覺所辦不到的。張東蓀指出，知覺需要有「非現前」的東西予以補充，由此便可以步向解釋了，知覺也接近思想了。由知覺上升為概念，是一個漸進的歷程。[168] 張氏又指出，知覺與我們的思想、態度還是有一段距離，故要騰離知覺，讓知覺不能成為思想與態度的決定因素，則我們更能讓思想、態度自由自在地舒展，而進入概念的世界。[169]

十九、概念

由知覺而說到概念，一般講知識論都是這樣做，我們在這裏也不例外。不過，張東蓀對概念問題的處理，要比知覺以至感覺複雜得多。我們可以先這樣說，感覺與知覺所涉及的認知機能，是感性直覺，概念不管是經驗概念抑是純粹概念或形式概念，都源於知性。知識基本上是由這兩種認知機能建立起來。我們也可以這樣說，知覺是感覺與概念之間的中介，但還是偏於感覺方面，概念則

---

[167] 《知識與文化》，頁 10 - 11。

[168] 同前注，頁 19 - 20。

[169] 同前注，頁 72。

純然是關聯於知性的。範疇也可以說是概念，是概念方面能展示現象或對象的普遍性相的，這我們會在下面有周延的述論。

知識必須依於概念（concept, conception）。經驗概念表示事物的經驗性格，先驗概念或超越概念則表示事物的先驗性格或超越性格。在張東蓀看來，概念與知覺有確定的不同點：知覺是現實的，概念則不是這樣。所謂現實，是就直覺與時空而言，知覺必有其時空性，概念則可遠離時空，而存在於智思、思想中。休謨認為觀念（idea，也可說是概念）是知覺淡了、褪了然後變成的，其活潑性便消失了。張東蓀指出，知覺一旦超越了它的現實的對象，便必變為概念。概念若只作為另一種「心影」，是站不住的，自身不能久存的。它必須有所附麗，附在符號方面，後者是作為記憶的標識看的。概念如有這種附屬性格，便成為恆久的概念。[170] 不過，張氏還是很重視概念與知覺的關聯。他認為概念是心理的統攝作用由知覺向前順推、發展的進一步的結果。概念與知覺不能截然地被切割成兩段，互不相關。[171] 這裏頗引來一個問題：知覺是現實的，概念則是超現實的，雙方如何能串聯起來而表現出漸進的歷程，不會被切割成兩段？張氏未有怎樣留意這個問題。

下面我們考究一下概念的起源，這裏特別著眼於經驗的起源。張東蓀首先提柏克萊的只有特殊者是存在的說法，這所謂存在，應是存在於時空之中。張氏認為，柏克萊的意思是任何概念沒有不是從知覺上出來的。[172] 這便有「抽象」（abstraction）的問題。張氏指

---

170 《思想與社會》，頁 12 - 13。

171 同前注，頁 8。

172 這裏說概念，應該是指經驗概念而言。經驗是指感覺經驗、知覺經驗。有沒有不從經驗而來的概念呢？當然有，數學與邏輯的形式概念便是，張東蓀未有注意及這點。

出，依心理學，知覺會留下「心影」（image），所以休謨把影像視為知覺淡褪下來的印象。影像若變得淡薄，會成為「記號」（sign）。記號是指那個有點模糊、不清晰的輪廓。由記號加以推廣、移用，便成為「符號」（symbol）。張東蓀不同意新實在論的說法，後者認為概念代表一種「潛存者」（the subsistent）而潛存於事物中，有自身的獨立性。他認為概念是由「具體者」（concrete）上從記號變為符號，因而可以用於另外的具體者上，透過抽象作用而成。所以我們在想一個概念時，通常都是在心目中有一個「影子」，這個影子只是極模糊的輪廓而已。在實物中，甲、乙二物並不完全相同，但在影子上，因為只是輪廓，所以同時能代表甲，又能代表乙。由這種情況，便產生同時能指表甲與乙的概念。即是一個符號而能概括多個具體的東西。張東蓀因此強調，概念的起因，是依於具體事物的影像逐漸淡化而變為記號，又由於記號的移用而具有著普遍性，因而有所謂「共相」。[173] 這共相是由不同而相似的事物中抽取其共同的形相而成的，因此是抽象性格的，它是多數人心中的對相。概念變成了符號後，便騰離了知覺，可由一人的心中遊走到他人的心中。[174]

由共相或概念可以說到命題。依一般的說法，概念與概念的連結，便成命題。命題是具有知識意義的述句。張東蓀指出，每一項知識必定與他項知識相連，從來不會只有一項知識孤立地自存於一個地方的。他因此視知識是一個「集合的連續體」。在感覺有所謂「對比」：我們往往因為看見白的旁邊有黑而分外覺得白的顯著，張氏稱之為「影響」。概念的出現與使用，所受到的影響或所涉及

---

[173] 按這共相是指一般具有普遍性的概念，不必只指柏拉圖的理型（idea）。

[174] 《知識與文化》，頁 20 - 22。

的範圍更大、更複雜，致把一個社會內的一大部分文化都含攝於其中。張氏更說一個概念往往代表一大串的文化與思想。[175] 而這個概念自身亦永遠地在相關的思想與文化的「影響」下活動著，因而也不是十分固定下來。[176]實際上，人的心很自然便有生發概念的傾向，由知覺而發展到概念是一順進的過程。人的知識與思想，基本上是寄居於概念上的。

由概念可以說到意義。張東蓀指出意義在最初是由知覺通過配合的方式而摻進來的。因為意義大半是起於「知覺者」（percepient）對於所見所聞的一種「特別適應」（specific adjustment）。知覺者為了要適應對相或對象，所以把自己的態度與對象的構造混和，打成一片，而形成「意義」，因而以為這意義就宛然地存在於對象之中。張東蓀提出，「意義」這一語詞本來有三個意思。第一意思是在知覺中所含有的，這可說作「義蘊」（meaning as essence）。第二意思是「指謂」（meaning as indication），這是指符號而言，以為符號必有所「代表」。第三意思是指一個概念與其他概念之間的關係（meaning as relation）。例如說孔子是聖人，這便是「孔子」這個概念與「聖人」這個概念的關係，我們一般稱之為「涵義」（implication）。張氏補充說，涵義所成的概念不是由經驗而起的，這種概念的起源可名之為「邏輯的起源」，以別於先驗的起源。[177] 這種相涵的關係，如「甲是乙」，可生起「實在」一概念；如「甲不是乙」，則可生起「否定」一概念；「甲是甲」則可生起「同

[175] 如儒家的「仁」一概念，可以表徵中國文化特別是儒家的整個思想體系。

[176] 《知識與文化》，頁 35 - 36。張東蓀在這裏未有提出具體的事例。

[177] 說涵義所成的概念不是由經驗而起，並不表示概念與經驗無關，只是說概念與概念的連繫不依於經驗，只是從義理上把概念連結起來。先驗的起源則指涉形而上學的問題，邏輯的起源則不涉此。但說一概念與他概念的關係可就經驗性的東西之間的關係說，這便不完全是邏輯的起源了。

一」一概念。這些概念都是由判斷的格式而造成的。顯而易見，這些都是「涵義」，由意義而變為概念。[178]

由概念可以聯想到設準（postulate），但張東蓀表示概念不是設準。我們在名理上或邏輯上的「不可缺者」即「必須先有者」，是設準或範疇，但這並不就是概念。張氏強調概念與設準有很大的區別。第一個區別是概念是經驗的（empirical），而設準不是經驗的。按這樣說，會讓人起疑竇，他們會認為形而上學的最高概念顯然不是經驗的。張氏的解釋是，所謂經驗的是指由經驗的概括而言。於是便有第二個區別，即概念必是由概括作用（generalization）而成，但設準不是這樣。[179] 第三個區別是設準是名理上、邏輯上的預設（logical preassumption），而概念則是推演的結果（logical consequence）。我們在思考之初，非有設準不可，而概念則可以於研究終了時為之。另外一點是，設準只可替換，而決不會完全變偽；概念則可以完全失效，以致完全被拋棄掉。這亦是概念只是結論而設準則不是如此的緣故。預設可以換掉而不會湮滅，結論則會因前提與推論的不同而可以完全失敗。[180]

最後，張東蓀集中於展示自己在知識論方面的新的想法，以作為構造來講知識活動的結果，這一方面是關聯著概念來說，同時更提出概念之網（network of conceptions），讓各個有關概念在其中有

---

178 《知識與文化》，頁 23。

179 按說概念是經驗的，顯然有問題。一般我們把概念分為以下幾類：經驗的概念、邏輯的概念和形而上學的概念。經驗的概念如貓、狗、山河、大地；邏輯的概念如凡、或；形而上學的概念如神、實體、天道。張氏提出所謂經驗的是指由經驗的概括而成，倘若我們可以理解為由現前的經驗世界可證明有形而上的神、天道作為其基礎，這亦勉強說得通。但這則是推論、推證，不是概括。

180 《認識論》，頁 95 - 97。

其適切的位置。他表示，傳統的舊式的知識論大多是注意知識的有效性（validity）這一問題上，即是想解決「知」（能知）與「所知」之間的關係，追究知識及其對象的關聯（relevance）為如何的問題。這是一種研究我們知了對象的問題，張氏認為這樣並不能使知識論成為一種獨立的學問。他認為我們應把知或認知的作用（knowing process）亦即思維活動（thinking activity）抽出來，交由心理學去處理便可。[181] 同時又要把知識的「對象」抽出來，交給哲學去研究，讓哲學去探討這個對象是外物的真象抑只是心影（心的影子，是虛的）。他認為我們要研究的，是知識自身（knowledge itself），這是作為一種結果、成果的知識本身，這可以視為知識活動（認知活動）與知識對象（認知對象）兩者合作而得出的成果。他認為我們要把知識從「能知」與「所知」兩者抽離出來，把它看成是知識活動的第三種存在者，這樣才能夠建立真正的知識論。這樣，知識便不是心理學，也不是哲學。[182] 按這樣處理知識和知識論，讓人生起一個疑惑：知識本來是能知與所知亦即是認識主體與認識對象雙方碰觸、互動而產生的結果，倘若把知識從能知與所知抽離開來，而成一個獨立的項目，去研究它，這是否可能呢？不講能知與所知，知識根本產生不出來，則我們到哪裏去找獨立的知識呢？張東蓀的這種看法，有義理上的困難。

張東蓀繼續強調，哲學界一向把知識當作一種「關係」來看，他並不認同。他把知識視為一種結果（resultant）。他的意思是，我們不必專注於在關係中的關係者，即是能知與所知；我們毋寧應

[181] 張東蓀顯然認為，認知活動或認知作用是有關心的活動問題，因此是心理學的事。但心理學在很高的程度上是有關人的情緒上的學問，而認知則是客觀的、智思的性格，這與情緒並無關聯。

[182] 《思想與社會》，頁 16。

集中在「關係」本身，亦即是知識本身，使它獨立起來，成為一種構造（construction），這便是他所說的「結果」，是能知與所知之外的第三種存在者。他認為應採取這樣的態度、做法，才能進而討論知識中的各種要素。[183] 這樣把知識看成是一種構造，讓人想起張東蓀在上面說到外在事物時提出的架構、架式的說法。即是，外物不是具有實質性的質體、不能切割的東西，而卻是由多方要素和合而成的一個系統、結構。這樣看自有它的睿見在，但知識是能知了別所知而得的結果，是主客（主體與客體）兩方混合、作用而得的，若只說是構造，而不理會作為構造的參與者與形成者，亦即能知與所知兩端，以至於所得到的知識，則獨立的構造又如何說起呢？從何成立呢？平心而論，一說知識，便不能夠不講能知與所知，加上知識，前者是因，後者亦即知識是果，因果相連，捨因而說果，無有是處。

回返到概念的問題，張東蓀是連著定義來說概念的。他指出，概念是定義的指標，所有的定義都是對於概念的施行、處理。同時，如上面所說，概念與符號和言語實際上是差不多的、相接近的。由符號和言語表述的思想，都必須寄託於概念之中，他為這種思想命名為「概念化的思想」；而所有的規則都是使它們自己作為概念化的軌道。這些規則也包含定義在裏頭。這定義的規則有很大的用處，它可以把本來混淆的思想化為明切固定的概念，同時使所有概念形成一個系統，在這個系統中，各個概念由於相互限定、規定，因而變得更明切與固定，定位的意涵相當明顯。定義就是把那些未分開、未清晰的概念加入、配入本來已明切的諸概念的組合中；這些相連的概念便可組成一個網絡（network），這便是概念之網。要

---

[183] 同前注。

注意的是，各概念在這一網絡中並不是都居於同等的地位，有些是處於高級的地位，有些則處於低級的地位；有些概念包含其他概念，有些概念為其他概念所包含。這裏有一種像華嚴宗所說的事物的相攝相入的關係。張東蓀稱這種網絡系統為「層系」（hierarchy）。[184]

二十、概念與行為

我們一般所謂概念是指具有客觀意義的語詞。通常分為四種：經驗概念，概念的所指，是具有經驗性格的東西，或經驗的對象，例如「黃牛」、「茶杯」；先驗概念，指一些形而上性格的東西，如「上帝」、「梵」、「天道」；形式概念，指那些沒有經驗內容，只有形式義的東西，例如邏輯名相如「凡」、「有些」；形而上或形上學的概念，如具有價值性、理想性、現象學性的，如「仁」、「涅槃」，則稱為觀念、理念，柏拉圖的理型也可列入其中。

在知識論脈絡下的概念，自然是關聯著知識問題的。依張東蓀的看法，知識是離不開行為的，不像我們一般將知識理解為智思性的、理論性的。張東蓀是站在實用主義立場或他自己喜歡用的唯用論字眼來看知識的，這便與行為有一定的關聯。他先從對象或「所與」說起。他表示，在唯用論者看來，我們從來便沒有如實的所與。這所謂「如實」表示純然是客觀的意思，沒有主觀因素參雜於其中。

---

184 《思想與社會》，頁 16 - 17。張東蓀在另處也提出，概念是可以規範其他概念的。這是由於概念一確定下來，便立刻形成一個概念世界或「概念群」，在其中，一切概念都是相互關聯的。再進一步具體地說，在概念群中，哪一個概念其規範力最大的，便可以影響、帶動其他概念，以張氏的話說，是跟著它改變了顏色。他並提出一點讓我們注意：概念的規範作用雖然存在於概念與概念之間，但有一個消極條件，即不能與知覺活動相牴觸、相違背。倘若有這種情況發生，則需要更換相關概念，以解釋這種情況，讓更換後的情況不含有在概念上的衝突。這便是所謂實驗知識。（《知識與文化》，頁 25）

張氏自己便明確地表示，凡所與必是夾雜著我們的心理態度。按這心理態度可以包括一些慣習、個人的經驗或想像在裏頭。他舉出所謂「舊痕的所與」（mnemonic given）為例子。即是，我看見一堆綠色的東西，便知道它是一棵樹，因為我曾經見過樹是這樣的。這所謂曾見過便與行為有關。這是一種聯想，其實是依於記憶能力，亦即是把舊時所印入腦中的影像重新提起。羅素曾把它稱為「換舊的因果律」（mnemonic causation）。這是屬於過去發生的。至於將來，又有另一種，路易士（C. I. Lewis）稱之為「預見」（prediction）。按張東蓀的看法，我們生活中所有的任何一個印象都是預示另一個印象的。假如另一個印象正如我所預期那樣，則我的這一個印象便是正確的。例如我說這個東西是橘子，我即是把許多橘子所具有的性質都以這個東西來概括：圓形的、黃色的、可吃的、甜味的等等，當我說它是橘子時，並不必要吃過、嗅過、種植過；即經驗過它的所有性質。在一般情況，我們對於一個東西只需要經驗它的一種性質，便可下它是甚麼的判斷，而這個判斷可包括這個東西所有的其他未經驗過的性質。這便是所謂「預見」。[185] 這些未經驗過的性質，說實起來，其中含有經驗過這樣的行為在其中，只是我們的認知並不需要有這些實際的行為，便可決定下來。

張東蓀進一步說這所與是一個非常複雜的東西，除指涉上述的喚舊、預期或預見外，還有知覺與概念參雜其間。他舉老師教學生為例，老師唸一句「關關雎鳩」來作先行，學生即受到提醒，會跟著唸下去：「在河之洲，窈窕淑女，君子好逑」，這樣到背完為止。在他看來，所與對於我們的知識，亦是這樣推演下去，攝取外物的原形。他強調說，以「關關雎鳩」來比擬所與，它所

[185] 《認識論》，頁 109 - 110。

曳連的「在河之洲」等，是一連串的概念。這些概念包括知覺、設準、記憶等等。張氏特別指出，這些概念的用處是專門在於對自己應付日常生活的所知的便利計的。因此，他說概念不是對於外物的寫真，卻是自己對於外物的行為的總括。每一概念代表很多行為，而串聯成一組。概念便是這些組別的總稱、總名。這樣的看法，與一般人的意見正好相反。後者以為每一概念都代表很多外界的事物。例如橘子，一般人以為這個概念代表很多特殊的東西，而被總括於一個名詞之下。但由張氏看來，它只代表我們對付、處理那個東西的許多態度。按張氏的看法，顯然表示一般人對於橘子是採取知識的角度來看，而張氏等少數人則從行為、行動以至於實用一面來看，這是態度的問題。這些態度是由經驗而得成就，因此可名為經驗態度（experience-attitude）。這樣態度便與經驗連結起來。所以每一概念只是許多經驗態度連繫在一起的一個組合（a set of experience-attitudes）。這在心理學上來說，可說是反應的組合（a set of responses）。例如橘子一概念，可代表「可拿起的」、「可吃的」、「可嗅的」、「甜的」等等在行為上的操作，離開了這些操作，概念便失去了意義。這樣說來，概念不是代表外物的符號，而是代表我們對於外物所作出的種種行動，所施使的種種行為。進一步，張東蓀強調，這不單是普通的日常生活為然，即使是科學概念，亦可視為「作用」（operation）。物理學上所謂「速度」（velocity）、「質量」（mass）、「力」（energy）、「電」（electricity）等等概念，都可視為作用的一個組合（a set of operations）。[186]

這樣，張東蓀把概念的知識論的重心，移轉到行為的重心方面去。它的知識論的意義便滅殺，而傾向一種行為的、行動的轉

[186] 同前注，頁 110 - 112。按 energy 譯為「能」較譯為「力」為好。

向（behaving turn, activizing turn）。不過，這種轉向：行為的、行動的轉向的程度始終是有限。概念畢竟是以認知為本的，它是對事物的抽象而成，而抽象本身便是一種認知活動。即是，我們通過對多個物體的觀察、分析，抽取它們的共同的性質，而成為一概念，我們可以這一概念作為一個符徵，以概括所有這些東西。知識論的概念與道德的、宗教的概念不同。在知識論，主體與客體的關係是齊平的、對等的（co-ordinate），很難說真正的動感。在道德與宗教，主體與客體的關係是垂直的，隸屬的（sub-ordinate），表現濃烈的動感，這動感來自意志（will）、盼望（hope）、信仰（faith）。[187]

二十一、範疇

上面兩節是講概念，那是一般性的概念，在這一節中，要集中探討一種較特別的概念，這即是範疇（Kategorie, category），或範疇概念，這是在知識論中特別提出來講的。這是知識成立的基礎，具有先驗性格或超越性格，同時也顯現對象方面的普遍性相，也是綜合性的。這種範疇概念可成就一種先驗綜合判斷。基本上是康德的意思，筆者在這裏也沿著康德的意思來講。一般來講，邏輯的判斷是先驗分析性格的。先驗是獨立於經驗的，分析則是在一命題或判斷中，賓詞或謂詞的意思已包含於主詞中。例如白筆是白的，此中的「白」的意思已含藏於「白筆」之中。另外，譬如我們有前提A大於B，B大於C，則在邏輯可推理出A大於C這一結論。即是A大於C的意思已包含於A大於B，B大於C之中。這是必然如此，具有必然性。另外一種判斷，如科學的判斷，則是經驗性的，在其中，主詞的意思不必包含謂詞的意思。如太陽從東方升起這一

---

[187] 關於道德與宗教問題，限於篇幅，我們在這裏不能作太多的闡釋，只能點到即止。

判斷，太陽是主詞，從東方升起是謂詞，主詞與謂詞的關係，要由經驗方面、實際方面來決定，因此不是先驗的，這種以經驗為準來說的關係，主詞和謂詞的關係，是綜合的關係，不是分析的關係。所謂範疇，就康德來說，可展示一種既是先驗的性格，又是綜合的性格的判斷，康德稱之為「先驗綜合判斷」。例如因果關係、實體與屬性關係，都是先驗而又綜合的關係。

範疇之所以重要，一方面它通於邏輯判斷表，更重要地是它可有客觀方面的指涉，展示客觀的存在世界的事物的性格。因此我們若要建立客觀的外在世界的知識，便得先把握範疇這一整套學問。一般的重要的哲學體系或重要的哲學家，如西方的亞里斯多德、康德、懷德海、胡塞爾，和東方印度哲學的勝論（Vaiśeṣika）、佛教的陳那（Dignāga），都有自己獨到的範疇論。張東蓀也不例外。以下我們看他的範疇論。

他先從概念的分析說起。他表示凡概念都可以分析，這分析可有兩種：一種是「還原」，就是關於抽象的東西都可還原到具體的東西，把概念還原到它所由來的知覺。另一種是愈分析反而愈抽象，有時竟會出現一些不可定義的概念。[188] 這些不可定義的概念並不是最根本的，亦不是出於直覺的，[189] 而是我們置定為前提的，這在康德來說，是「純粹概念」或「範疇」。[190] 張氏表示範疇這個語詞有悠久的歷史，含義甚為複雜，不容易理解，它可視為與「假

[188] 《知識與文化》，頁 24。

[189] 概念有時會被關聯到直覺方面去，如胡塞爾提出範疇直覺（kategorische Anschauung），佛教唯識學也講意識現量。意識是概念的源頭，現量則是直覺，特別是感性直覺。

[190] 所謂「純粹概念」中的「純粹」，即是沒有經驗內容，而只是一種形式、架式之意。

設」（postulate）是同義的。它是由何而來的呢？康德認為範疇是我們的知性所提供出來而依之以實行的思想模式，對存在世界有所指涉，因而具有客觀的意義。張東蓀則表示，除了具體事物的概念以外，所有有關關係和意義的概念，都可以發展為範疇。在這裏，張氏提出「規範」一字眼。他說概念有一種作用：規範作用（regulative function）。它不被視為一種抽象的東西或性質，或任何存在者，而被視為一個原則、一個規則、原理、法則。我們可以以這個概念來指引其他的概念，使它們都受這個概念的編制、整合。凡是由關係而抽成的概念，與由意義而抽成的概念，都有編制、整合的作用。每一個概念，除了關於太具體的東西以外，都可以當作「規則」來使用。而凡可以當作規則來使用的概念，由於具有支配其他概念的功用，因而都可以是範疇。張東蓀指出，邏輯的規則一向可以廣泛地使用，其效力廣遠，因此有些人把邏輯上的概念視為範疇，例如其中的「同一」與「否定」。其實不限於此，凡是在理論上效用廣的概念，都有人視為範疇。他特別指出「進化」這一概念便有很大的指引效力。張氏也表示範疇的數目沒有定準，也不一定要列表，如康德以為由邏輯判斷表可以推出相關的範疇。[191] 不過，範疇與邏輯概念有一點非常不同。這即是邏輯概念完全是形式的（formal），沒有經驗內容，不指涉存在世界的現實情況。範疇則有其形式義，但能先驗地指涉存在世界，決定它的普遍性相（universal characteristics）。例如，因果範疇，表示一種因果關係，這關係普遍地有效於存在世界的一切事物中。即一切事物作為現象看，都存在於因果關係中，都有因果性。

雖然張東蓀未有明確地點出邏輯概念只是形式性格，沒有

---

[191] 《知識與文化》，頁 24 - 25。

存在的指涉，範疇則不是如此，它除了具有形式性格外，還有存有論的指涉，他總算提出了兩種先驗格式：名理上或邏輯上的先驗格式（the logical a priori）和認知上的先驗格式（the cognitive a priori）。他說我們在直觀上有先驗格式，在思維上、分別上也有先驗格式。[192] 直觀上的先驗格式應是指時空，思維上、分別上的先驗格式則是範疇。

邏輯概念和範疇都是思想的事。這思想的根據是甚麼呢？在張東蓀看來，這思想的根據是假定，而最重要、最根本的假定，則是「公理」、「範疇」和「設準」。他以公理是最根本的判斷，認為如果思想要有確實性，則非承認公理不可。所有的公理，都不是歸納研究所得的結果，通常都是直接的認知，是決定經驗的先驗原理。公理之為真理，是自明的。張氏提出有三個公理，這即是三個所謂「思想律」：「同一律」、「矛盾律」和「排中律」。[193] 這些都是邏輯上的常識，在這裏也就不一一闡釋了。

跟著說到範疇。張東蓀強調，思想的公理，是判斷在邏輯上的基礎原理。思想的範疇，則是判斷在知識論上的根本原理。我們無論於何時何地，凡覺察到一物，必即可以確定這個東西是可以用範疇來解釋的。舉例來說，如果我們否認時間、空間、數目、性質這些範疇，則我們絕不能意想事物的存在。[194] 在這裏，張東蓀似乎覺察到範疇和存在世界的關係，或範疇具有存有論的指涉性格。例如他把範疇關聯到知識論方面去，又說我們可以用範疇來解釋所覺察到的物體，又說如果否認範疇，便不能意想事物的存在。因此，

---

[192] 《認識論》，頁 82 - 83。

[193] 同前注，頁 9 - 10。

[194] 同前注，頁 11。

我們可以推定，張東蓀是意識到範疇的存有論的指涉性、範疇與存在的事物的關聯、範疇與邏輯的思想律畢竟不同。但他始終未有正面地、確定地強調範疇是關涉及存在世界的。他知道範疇和公理不同，它們分別屬於判斷的名學（即邏輯）和認識論。[195]至於「設準」，張氏反而顯出不確定的印象，說不出甚麼來，只認為它與公理和範疇的分別不大。[196]但在另處，他又有另外的看法，這裏暫時擱下。接下來，張東蓀對範疇初步作一總結。他說：

> 判斷是能知的主觀，將所知的客觀所供給的內容，組織成為聯貫的系統。[197]

這番說話頗為重要，表示張氏的範疇理論基本上還是依著康德的路線進行的。他在這裏所說的能知的主觀，相應於康德所說的知性，而所知的客觀所供給的內容，則是指外在世界方面的雜多或與料，加以組織、綜合而成聯貫的系統，其意大體是知性能提供範疇對外間的雜多、與料加以範鑄，使之綜合、連結而成有系統的知識，這些雜多或與料是我們的感性直覺（sinnliche Anschauung）或感性從外界吸收過來的。而綜合、連結，正是範疇的作用，如因果範疇綜合、連結因與果；實體屬性範疇綜合、連結實體與屬性。綜合、連結活動的結果，是雜多或與料由現象的狀態整合而為對象，對象成立，表示知識的建立。

綜合是對分析說的。雙方以何者為先呢？就我們一般的思想活動來說，對於一堆材料，我們總是先去了解它，分析它，把它的內容有條理地思考過，然後作一結論。這樣看來，似乎分析在先，綜

---

195 同前注。張東蓀說：「公理和範疇各屬於判斷的名學方面和認識論方面。」

196 同前注，頁 12。

197 同前注，頁 9。

合在後。但範疇理論，特別是就康德的說法來看，應該是綜合在先，分析在後的。這個道理也不難理解，我們對某些資料進行分析，已預設了那些資料是在綜合的狀態。不先有綜合，分析甚麼呢？一定是先有一些合起來的東西，我們把它分開、分析。康德的範疇理論也是出於同樣的思維背景。範疇表示綜合、連結的作用、狀態，如因與果、實體與屬性，都是先呈現綜合的狀態，然後被進行分析，分出它所涉入的兩個方面。範疇是先驗性格、超越性格的。在範疇來說，綜合對分析具有存有論的先在性（ontological priority）。張東蓀講到範疇，在有關的思路上，頗能與康德契接。他說：

> 分析總是在綜合之後，所以我們可冒險的說綜合是先於分析，且分析之目的在於解剖舊的綜合而另做一新的綜合。因為知識之根本作用就在於綜合，概念就是綜合的結果。[198]

所謂「綜合是先於分析」，便是上面所說的綜合對分析的存有論的先在性。範疇便是表示這種綜合的性格，而且這種綜合是先驗的綜合，不是經驗的綜合。

二十二、設準與涵義

上面提到設準問題，張東蓀說得有點含糊。但他在關聯著範疇時提到設準，卻有一種較確定的意義。張氏首先從包括主觀與客觀在內的整個存在的世界說起。他表示我們一般說這存在，有兩個領域或界，這即是自然界與心理界。自然界指客觀的存在，心理界則指主觀的存在。張氏認為，這樣說存在的界域，還是未夠周延。他提出我們在這自然界與心理界之外，還得加上「名理界」。名理不

---

[198] 《思想與社會》，頁 7。

是「事理」（natural structure）。後者是實的；名理則是虛的，它不是具體的東西、存在，而是方法論意義的，我們依於一定的規律而提出來，以便於把內心的思想表現出來。因此，名理界（realm of logic or discourse）是人造的。張氏主張我們在名理上的根本原理或先驗格式，有兩個方面，一為動的，一為靜的。

靜的名理是一組一組的「設準」，又可稱為範疇。他把設準分為七組，但又表示這組別的數目，並沒有定準，只是隨意列舉的，沒有堅實的根據。不過我們可以順著張氏的唯用論的角度或立場，從實用主義方面來決定這種組別的引出，視這些為為了方便理解對象方面而立的規範。他表示這些設準都有對偶的特性，即每一設準都可以找到一個相反者，例如他在第一組中所列出來的同異、一多、正負之類。[199] 但也有例外，如空間與時間，空間絕不是與時間作對反的配偶。我們往往以時空相提並論，這其實不過是一種習慣，雙方並不必然是對反關係的。[200]

張東蓀進一步強調設準是「可以替換」的，他舉路易士為例，說他表示我們的設準是有好幾套，可以替換的。對於對象，有時解釋起來有些不便利，則可以另換一套去解釋。他指出，這對偶性與這可以更替性正是設準所以屬於名理範圍的緣故。對偶性是名理上的特徵，可以更換即證明其為工具或方法，這些都是人造的。在這一點上，設準的確與外界的條理和直觀上的格式都不相同，因為後者沒有交替性，它們是普遍的、必然的。[201]

---

[199] 張氏在這裏仍有猶豫，他一方面說設準的對偶性，卻又舉時間與空間為例，但這兩者並不是對偶的東西。

[200] 《認識論》，頁 83 - 89。

[201] 同前注，頁 89 - 90。按張氏在這裏的說法，並不很具說服力，有些混亂，而且缺乏例證，也缺乏深度。

以下講名理中的動的根本原理，這即是涵義。張東蓀表示，涵義是一切判斷、一切推論（inference）的基礎。倘若沒有涵義，則任何命題（proposition）都不能成立，因為命題都是涵義的表示形式。凡判斷、凡推論都是基於涵義。[202] 所謂「涵」，張氏基本上是就外延（extention）來說。如說白鵝是一隻鳥，就是把白鵝放在鳥的範圍中，亦就是使鳥而涵有白鵝。說鵝是白的，也是一樣，是把鵝放在白的範圍中，即使白而涵有白鵝。張氏指出，相涵的關係有四種。第一為相等的相涵，即兩個圈兒同樣大小，例如甲是甲，白鵝是白鵝。第二為大小相異的相涵，如黃種人是人，即人的圈兒大，黃種人的圈兒小，以大而涵小。第三是部分的相涵，如鵝是白的，白的圈兒與鵝的圈兒只有一部分相合，因為白的還有雪、花、馬等別的東西，鵝亦有灰色的。第四為相反的涵義，即不相涵。如水不是火，即是水的圈兒和火的圈兒不相套合。這個不相涵似乎不能歸入相涵一類，但也未嘗不可歸入，因為不相涵是從相涵引申出來的。[203]

張東蓀更一再強調涵義是名字或邏輯的根基，倘若沒有了它，邏輯根本不可能成立。而且這個根基不能再用邏輯來分析、推演、證明。我們在一般的認知活動中，要下判斷、求分別，以成就思想，非要有涵義不可。它不是後起的，不是假立的，不是製成的，而是先驗性格的。凡是涵義，必定有它的所涵，這些所涵通常稱為分子（term, item）。他更依據自己的架構說，批評新實在論，表示

---

[202] 這涵義可以說是相應於邏輯判斷表。而判斷則是知者在知的歷程中能辨認出某物具有某些性質，或不具有某些性質，或某物屬於某類，或不屬於某類。判斷而以口頭說出或用文字寫出，則是所謂「命題」。判斷必是把主詞與謂詞連結起來。（《認識論》，頁 8）這與上面剛引出的判斷的解釋大體上是相同的。

[203] 同前注，頁 90 - 91。

涵義中的所涵，不是固定的，像原子這樣的東西絕對不是孤立的，又只能在全體中存在。其所以能成為一個個體，完全是出於我們預先的規定或劃定。所謂分類（classification）不過是我們隨意劃定涵義的範圍而已。[204]

以上所說有關設準與涵義，可說是張東蓀的知識論到目前為止最弱的一環。他對設準缺乏一個清晰的、確定的意義與規定，說涵義也太空泛，不夠具體，讓人難以把握，與一般的意義未有決定性的（decisive）分別。最嚴重的問題，是他提出名理的根本原理或先驗格式，有動態的涵義和靜態的設準，卻說不出動與靜何所指。若說設準的可以替換性，這一套不適合可選取另外一套，這似有移動亦即是動態的意思，但張氏卻說設準是靜態的，這便與可以替換的移動性一義不符。到底動態的涵義與靜態的設準如何區別呢？如何決定哪一方是動態，哪一方是靜態呢？張氏完全沒有交代。

二十三、範疇的內界轉向

張東蓀對西方哲學的知識論中的範疇思想的研究，範圍頗廣遠，由康德一直上溯，以至於柏拉圖與亞里斯多德。他把柏拉圖的理型也視為範疇的一種。在這方面，他提出範疇作為一種範式的概念，最初存在於外界，如柏拉圖與亞里斯多德的範疇，都被視為是外在世界的構造範式，特別是知識論方面的範式，我們研究早期西方哲學的存有論與知識論，都得從外在世界的範疇開始。但西方哲學的知識論，發展至康德，其範疇的存在，漸漸由外界移轉到內界，由存在世界的構造的原理轉變為我們的知性所自具的一種範式或思維方式，知性通過這樣的思維方式以認識存在世界的現象面或對象

---

[204] 同前注，頁 91 - 94。

性格。而知性的這種思維方式又必然地能理解存在世界，後者的對象方面的架式，又與這種思維方式相應合。在這一節中，我們主要是探討這個問題。

張東蓀指出，亞里斯多德的理型與素質是在外面自然的，康德則把它們都引到內界，亦即心靈世界。[205] 他以為我們有一個專門提供外界的材料的機制，這就是感覺，或稱為感受性。另外有一專門處理剪裁配合的機能，這就是智慧，或稱為了別性。材料都是素樸的、混雜的，而處理這些素樸混雜的材料，使其成為有條理的，則是方式。[206] 張氏認為，柏拉圖與亞里斯多德所說的理型、方式，本來是存在於外界的，康德則把這方式主義移到內界、心靈方面，成為知性理解外界的先驗概念，亦即是範疇。在張東蓀看來，康德以為自然界所以有法則，是由於自然界映在我們認識的規矩的格式內，所以才現出其條理。常人總以為自然界所以有法則，是由我們從經驗上發現的，這種常識即演化成經驗派的學說。康德則對於經驗下了一番深入的分析工夫，發現一切知識雖都是由經驗而來，[207] 但其中卻有雖然與經驗俱來而非經驗所自有的。即是說，從其起源與由來而言，可以說一切知識都是與經驗相伴的；但從其結構與性質而言，卻不能說一切知識都是由經驗所創造。我們的日常經驗，看到紅色而知其為火，聞到大聲而知是雷，雖由於感覺，而實成於判斷。沒有判斷便不成知識，故認識即是判斷。在我們的認識活動中，感覺只提供材料，了別或知性則生起判斷。自然界之所以有普遍的法則與共同的條理，基本上是我們內在的心靈世界的規矩映射

---

[205] 這裏需要作些澄清。理型先是柏拉圖提出的，亞里斯多德可能受到這種觀念的影響。

[206] 這方式即是範疇。但它傾向於是外界事物的條理、格式。

[207] 此中的知識，不包括邏輯與數學的知識。

於其上。縱使知識有許多方面是經驗的，即由經驗所供給，然而安排這些經驗，把種種材料組織起來，是由於我們內在的心靈世界本來便有若干根本的格式。[208] 因此康德認為，沒有外界的法則，只有內界的規矩；亦可說是沒有自然法，只有認識律；自然法的可能性是依靠認識律的。譬如外在世界是渾然一片，沒有彼此的界線、分別，我們眼上戴著一個眼鏡，眼鏡上畫了一個九宮格的方格；於是我們會把外界不看成是渾然一片的東西，卻看成是許多方形的東西。這便是說外界本來沒有條理，我們把內界的格式映射於其上，這便變成有格式、有條理的東西。[209]

張東蓀指出，康德總是以為條理可分兩種：一種是由經驗方面得到的條理，另一種則是純粹的，沒有經驗成分，不是由經驗而成的。第一種經驗的條理不是自己可以獨立成立的，而是依靠第二種條理而成。第二種乃是根本的、基源的。即是說，第一種是次等的、附屬的、派生的，第二種是先在的，是邏輯上與理論上的先在。倘若沒有第二種，便不可能有第一種。這第二種正是範疇。[210] 舉數為例，數是共相。柏拉圖晚年把一切共相都化為數。康德對於數亦有一種看法。他以為數是由所謂「跡先的直觀」（intuition a priori）而成。張氏指出，康德不只主張智性的了別有超驗性，即便是感性的知覺，也有跡先的性格。所謂跡先的直觀即是超驗或先驗的感性，換言之，亦即是純粹的直觀，不摻雜任何具體的特殊感覺。[211] 既然數是純粹的直觀，便是屬於內界，於是把數也放在內界

---

[208] 這裏暫時不討論如材料不接受內界的格式問題。

[209] 《新哲學論叢》，頁 93 - 96。

[210] 例如，「狗是會吠的」一判斷則倚靠實體（狗）與屬性（會吠）的範疇而成立的。

[211] 按「跡先」即是先驗，跡即是經驗之跡。而純粹的直觀即是時間與空間，

之中了。張氏指出，在格式、時空、範疇上，康德與柏拉圖持相反的意見。在實在方面，康德與柏拉圖同認為現實界中只有殊相，只有經驗性格的個體物；不過，柏拉圖認為在現實界之外，另外有一個非現實界，是有條理的，具有恆常性和普遍性，也具有客觀性，跟現實界一樣。這即是理型界。康德則不是這樣看，他認為凡是條理、普遍性、永恆性，都是由內界出來的。便是由於出於內界，因此才有必然性與可能性可言。因此，形式、條理、範疇這種東西，由柏拉圖到康德，有由外界轉移到內界的取向。這便是範疇的內界轉向（internalizing turn）。[212]

這裏還有一個相關的問題，那便是範疇的起源。張東蓀認為，範疇有兩個起源，但這兩者是必然相合的。第一是邏輯上的相合，第二是文化或社會上的需要。這兩者有密切的關係，是一物的兩個面相。這裏只講邏輯方面，例如「無限」（infinite）是從「有限」推演出來的，因為既有了「限」，便順理成章地有「不限」、「無限」了。亞里斯多德也說過，並沒有「實際的無限」存在，這實際的無限即是可見的無限。可見「無限」不過是由一個「有限」必然推出來的概念而已[213]。張氏所說的騰離知覺的東西，便是指此而言。（「此」即是有限）另外，又如「部分」與「全體」（part and whole）也是這樣。我們不能看見宇宙的全體，但我們卻可有宇

這是純粹性格的、形式性格的，不含有任何經驗內容。所謂數都是虛的，不是實的，是形式義，這則有點像時間與空間。

[212] 《新哲學論叢》，頁 96 - 97。

[213] 按西方哲學的思維方式，是以正面為主，負面是正面的消失或不存在，沒有獨立的負面存在。例如它先立「有」（存在），然後由「有」的消失或不存在，來說「無」。即是說，它以有來說無，它不會獨立地說無，離開有的脈絡而說無。但如上面提過，京都學派的阿部正雄不以此為然，他認為無不是有的否定、消失，有在存有論上並不對無有先在性。相反地，無是有的根基。這種觀點與道家老子也相吻合。

宙全體的概念。這些概念是由邏輯推出來的。[214]

二十四、心的問題

上面我們說了一連串的作用：由感覺到知覺，到概念，最後概念凝結於範疇之中。此中其實有一個線索把這些作用連結起來，張東蓀把它說為是「單簡化」（simplification）。他的意思是，我們在認知活動中，認識外界事物，由於要適應外界，必須把雜多逐步予以簡化，對付它們乃得其法。即是，感覺把細微的刺激混合為單純的性質；知覺把這些雜多的性質整合、配合而成一個整體；概念復又把有關的性質、整體以抽象的概念固定、穩定起來。[215] 此中的最關鍵性的作用應該是概念作用，因為由這種作用而得的概念，有普遍性可言，這些有普遍性的概念可讓我們在遇到相關的個體物時，可以把它劃歸於相應的概念中，由此而成立有關的個體物的知識。

由這種單簡化作用，張東蓀批評感覺論者與理性論者都犯了同一的錯誤，把官覺與理性完全分割開來，成為互不相關、相連的橛，成為兩個世界。感覺論者想把理性還原於官覺，理性論者則想把感覺的作用、重要性加以抹煞。張氏強調，由感覺上升，經知覺到範疇，是一脈相通、相貫的，其方向是逐級升高。感覺進而為知覺，由知覺進而到概念，再到範疇，都是順著這個單簡化的綜合傾向而上的。由知覺的知識進至理論的知識，是順著知識的本性而行的，

---

214 《知識與文化》，頁 72。按照現象學者如胡塞爾的做法，我們平常所說的「宇宙」，只是宇宙的一部分而已。由於感官的限制性，我們不能看見宇宙全體，我們不具有宇宙全體的明證性（Evidenz），因此應把「宇宙」或「宇宙全體」擱置（epoché）。

215 同前注，頁 45 - 46。

其原則正是單簡化。因為愈單簡便愈便利，愈便利便能把對象把握得愈牢固。[216] 這種操作的思想背景，自然是實用主義，亦即是張東蓀自己說的唯用論。

這感覺、知覺、概念、範疇的作用，都不離開心，心有覺的作用。在這裏，張東蓀把「覺」與「我」作一個對比，認為並沒有說我的需要。他指出，一般人往往把覺看成是我，以為覺不能離開我，必定是有我，才能覺，覺便是我去覺。他強調，這種理解，是犯了亞里斯多德的舊式的邏輯的弊端所致。他們以為覺是作用，它應由一個實體發顯出來，這個實體即是我。張氏強調，我們要突破這個思想的錮習，不應假定有一個「我」在「覺」的背後。我們去覺，便是去覺，不必在討論覺或心時，牽涉到我。「我」是一個神祕的實體，心則是一個平易的現象，我們說心、說覺便可以了，不必說我。[217] 張東蓀的意思是，我們不必以作為實體的我作為覺的作用的發源地，只需說純粹的覺便可。這覺便近於純粹經驗、純粹作用、純粹力動。[218]

進一步看，張東蓀說心，是關聯著宇宙來說，不視之為一孤立的形而上的體性、實體。在他看來，宇宙並無所謂總體，乃是由無數結構組成，心的作用，就是參與這種結構的構成，也是結構的構成時的表現。詳言之，宇宙是無數空架的結構套合在一起而向前發展。心是架成這結構者，是這結構表現出來的力量。它既是動力，也是攝力。由前者可以開出各別事物，由後者可以開出普遍者。一

---

[216] 同前注，頁 71。

[217] 《新哲學論叢》，頁 34 - 35。

[218] 按張東蓀在這裏說覺，在思維方式上，近於筆者所提出的純粹力動觀念。純粹力動本身便是一種活動，是一種作用、力量，它本身便有終極性，不必在它之外找一個實體作為它的發源者。

方面，心順著所對的結構而施以統攝，這可說是純粹認識；另方面，心本於自身的結構而推動宇宙，這便是純粹精神。張東蓀強調，這兩方面是同時存在而不能分開的。實際上並沒有孤立的純粹認識，也沒有孤立的純粹精神，只有兩者的混合。最後，張氏說，我們在認識所對時，即是實現自己，或自己實現。[219] 張氏這樣說心，便離開了知識論的範圍，而傾向甚至涉入存有論方面的問題了。如上面所說，他講的心的作用，是參與宇宙的結構與構成，同時也表現出這樣內涵的宇宙，則心已由認知外在世界的性格、對這外在世界成立客觀、有效的知識的識知主體而轉到或提升到構架和表現宇宙的宇宙心或宇宙主體了。這樣的心，在中國的傳統哲學中也時常被說及，如儒家說的本心、天心、良知，道家說的道心、靈台心，佛教講的如來藏心、自性清淨心、眾生心、真如心（心真如），以至當代新儒學如牟宗三先生說的無限心、知體明覺等都是。但這也不限於是存有論的心、本體宇宙論的心，同時也是美感欣趣心、宗教解脫心了。這種心已偏離了我們目前在討論、探討張東蓀的知識論的主題了。因此在這裏也就擱下，不再探究下去。

實際上，張東蓀自己也說：

> 在知識內是感覺、知覺與概念以及外在的架構四者互相作用。外在的架構左右感覺，感覺支配知覺，知覺供給概念，而概念又解釋知覺。[220]

這些全是認知心的作用。只是「外在的架構」這一概念有點隱晦，它是指甚麼東西呢？我想是指時間與空間，而不能指範疇。關於前一點，康德以感性或感性直覺的形式條件是時空，張東蓀應該是首

---

[219] 《新哲學論叢》，頁 20 - 21。

[220] 《知識與文化》，頁 6。

肯的，只是康德以為這是構想力所提供，因而也應屬於內界。張東蓀未有特別強調這種構想力，他所說的是架構義而不是內容義，應該與時空相應。關於範疇，由於上面說的範疇是內界的轉向，因此不應該是外在的架構。

二十五、感相

上面幾節所探討的問題，由感覺、知覺、概念到範疇，都是有關認知主體的。感覺與知覺相應於康德所說的感性，概念與範疇則相當於康德的知性。在一個完整的認知活動中，自然少不了認知主體，但也必須要有被認知的對象，認知活動才能成辦。在這一節中，我們便是要探討張東蓀的知識論的對象問題。張東蓀把這對象稱為「感相」。

張東蓀首先指出，在知識論上，一切學說幾乎都是以感覺為知識的基本材料，亦即是要素。感覺吸收來自外界的對象，這在康德來說，是「紛呈者」（manifold, Mannigfaltige），作為直覺或感覺的所與（given）或對象（object）。紛呈者通常叫作「雜多」，新實在論者則稱之為「感覺張本」（sense-data），我們一般稱為感覺與料。張氏解釋名之為「感相」（sensum），原因是視這種感覺內容為獨立的。張氏強調，在他的認識的多元論看來，感相雖是所與，但不即是外物，即它本身並不是外界的「存在者」，但也不存在於心中。[221] 它是一個中間物。張氏以「幻相」來比擬，表示雙方在性質上是差不多的，並表示我們常人見到的花是紅色的，但色盲的人看去則是紫色的。不過，這樣的感覺，對於看者本人來說，都是真

---

[221] 外界的存在者即是外界實在，或物自身。不存在於心中即不是概念、觀念。

實的。[222] 張氏舉德萊克的說法，面對著一塊紅綠相間的格子布，從遠處看去，是紫色的。這就是說，紅與綠兩種顏色在相當的距離下，可變為紫色。德萊克說所有其他東西也和這個一樣，都不是真有這東西，卻是由我們方面產生出來。既然產生於內，並不是外界所有，即我們便可以說感覺既不是外物的寫照，也不是外物的翻譯，卻是有幾分無中生有的意思。紫色雖然不是紅、綠兩色，但若沒有紅、綠兩色，則紫色必不能成就。可見彼此之間的確有一種相關共變的關係。張東蓀強調，雖然我們不知道外界是甚麼，但外物與我們的官覺印象在一定的關係下，的確存在著相關的變化。即便是我們的官覺忽然起了變化，我們必定也可以說外物也起了變化。[223] 只是在這相關的變化這一點上，我們的官覺與外物仍是相應的。但我們也可以決定感覺的內容與外物的殊異，即完全不是外物的原來樣子。[224] 我們也不能知道外物的原樣。在張氏看來，與所與最親近的是感覺，它所得到有關外物的印象，與外物是截然不同的。但其間的相關變化是可以說的，這些外物的印象並不是虛無。[225]

張東蓀申明，他在這裏是取實在論的態度。他一方面認定感相是不存在的，[226] 但另方面我們不得不承認這個不存在的感相與它

---

222 這有點像佛教唯識學（vijñāna-vāda）中的有相唯識論者（sākārajñāna-vādin）認為，即使是在條件不好的情況下（例如在晚上）的錯誤認識，如以繩為蛇，這蛇的印象對當事人來說，仍然是真實的，不是虛假的。

223 按這樣說不是很諦當。外物有沒有變化，我們是不知道的；有變化的是我們從外物所得到的印象。

224 實話實說，外物的原來樣子是甚麼樣的，實在很難說。除非我們具有能夠認識外物自身的能力，這在康德來說，是睿智的直覺。但人沒有這種直覺。

225 《認識論》，頁 46 - 48。實際上，就我們不具有認知外物亦即物自身的機能的意義下，我們所得到的外物的印象與外物自身的相關變化也不能說。張東蓀的說法沒有注意到這點。

226 按這要在一種非常嚴格的意義或脈絡下才能這樣說，而所謂感相存在或不

背後的東西有相當程度的相關變化。張氏的認識的多元論主張外界的存在不是感相，而只是這個相關變化。在這一點上，他直認與路易士的見解不同。後者強調所與只能是抽象的，沒有一個所與不是被編織入於經驗中，所以不可能有散立的、脫離一切關係的所與。路易士並認為康德的紛呈者或雜多只是一個虛構的、偽造的東西（fiction）而已。[227] 他指出沒有一個所與而不被織納入於全體經驗中。張氏非常肯定這一點，但認為這只是就感相的當其時的狀況而言；至於感相背後的相關變化，其確實性與永久性卻遠在感性之上。張氏仍然站在認識的多元論主張只在這個相關的變化上，外界的存在才能顯示於我們的心中。而這個相關變化不是質料，卻是一種方式、架式。即是，外界所給予我們的，不是內容，而是條理、秩序。張氏進一步強調，我們的感覺內容不是所與，而感覺之有變化，卻是源自所與。[228] 這樣便與新實在論完全不同。他直認凡實在論（包括新實在論）認為是存在的，他則認為是非存在。凡實在論認為是潛在的（subsistent），他則認為是存在。他只認許潛在的是存在，則他所謂是實在的，以新實在論的詞彙來說，便只有潛在一種而已。而且所謂潛在，只是關係、方式、條理、秩序等東西。[229]

張東蓀又就本體與認識對象來說感相或對象的問題。他舉一

存在，是從絕對的角度下才能決定下來。即是說，從相對的角度來看，感相還是可以說存在。正如佛教說一般事物，從緣起的角度來說，是有的，但從絕對的角度說，作為絕對的自性的事物是不存在的，是空的。

227 這一點讓人想起康德以後受他影響的西南學派的瓦興格爾（H. Vaihinger）在他的著作《假象哲學》（*Die Philosophie des Als Ob*）中，站在實用主義的立場來解讀康德哲學，以為真理不過是為了在生活上的方便而提出來的一種假構（Fiktion）而已。

228 按張東蓀在這裏的所說不善巧，讓人困惑，不能釋懷。所與是感覺的對象，他卻以之為感覺所變化的原因，這便把所與推移到外界或外物方面了。

229 《認識論》，頁 48 - 50。

匹白馬為例。這匹白馬自然是一個東西、物件，但牠所以名為「白馬」，則不僅是一個物件而已。牠的白，是與非白，如黃、紅、藍等區別開來，牠作為馬，是與非馬，如牛、羊、狗相對的。因此，一件物件與它所以是這樣的東西，從研究的方法上看，是有分別的。這牽涉兩個方面：本體與認識。在本體方面，到底是怎樣，我們不能說甚麼。我們所能說的，只在認識方面。張氏於是提出共相（universal）問題。對於可共的、可共同分享的，如白、馬；白有白雲、白人、白兔，馬有黃馬、黑馬、斑馬等。白與馬都是共相。與此相對反的，是殊相（particular）。他借用佛教的術語，如理與事。理是共的、普遍的；事則是殊的、特殊的。共理的標準是可見於不同的事物中，如黃花、黃牛、黃紙、黃燈，這些東西都有黃的顏色，因此是標準，是共相。但只是發現一次，而無二、三次的；只在一個地方，不能移行到其他地方的，都是特殊的事，沒有理可言。何以會有這種共理與殊事的問題呢？張氏解釋說，我們看見一匹白馬，在認識上便有「這是一匹白馬」。倘若沒有這匹白馬的殊相映在我們的視覺中，我們不會有「白馬」的概念；但我們若沒有「白馬」的共相概念，又將如何辨別這是白馬呢？張氏表示，這個問題有點像先有雞還是先有蛋的疑問。但若深入地探究下去，這個問題可以有很廣遠的關聯。所謂有共無殊便是共相先在於殊相，這便是先有一個固定的、有理有序的世界，而一切殊相或具體的東西只是它的表現而已。反之，若有殊無共便是殊是本來存在的，共只是幻現的，這便是這個世界原來是一個渾沌，是一片雜亂，無所謂條理。所有名物法則只是我們人類在生活上、行為上為便利起見而施設出來的。即是說，這些施設只是一種方便意義的符號，而不是實物。由前一種說法，是相信世界是有條理的；由後一種說法，是相信一切都是偶然的、經驗的。張氏作結謂，倘若宇宙是無理的，

則人生會變得無價值、意義，即便是科學研究也變得不可能了。[230]

筆者認為，本體也好，對象或感相也好，都是我們的認知對象，泛說是如此。要有更精確的看法，則頗不如是。我們的認知機能，通常來說，有感性與知性。感性相當於感覺與知覺，能吸收外界的雜多。知性則不能吸收外界的東西，但能提供範疇，把這些東西整理、範鑄，使成為對象，便成立知識。這是從經驗的知識方面說。另外，知性同時有智思、純粹思考的功能，而作形式性的思考，以成就邏輯與數學知識，這種知識與經驗世界、存在世界沒有直接的連繫。即是說，感性與知性在時間與空間的直覺形式或純粹直覺之下，運用範疇，成就現象的知識。這種知識相應於佛教所說的俗諦的知識。對於在現象的背後的物自身或物的在其自己，感性與知性便無能為力了，不能認識它們以成就知識。這樣的知識相應於佛教所說的真諦或第一義諦的知識。對於物自身或本體方面的東西，依康德的說法，要依睿智的直覺，才能認識。但康德認為我們人沒有這種能力，只有上帝才有。

關於經驗的知識或俗諦的知識，張東蓀有進一步的解析。他說一般我們所說的物，是我們看到的東西。普通情況是這樣，但精確地說，我們所看見的是顏色，所捉摸到的是形象，這些都是物的「性質」。實際上，我們說物其實是說這些性質，離開物的性質，便沒有所謂物。而物的概念中所含有的特徵，亦就是這些性質。我們對於物的知識，由直接的感覺移到間接的推測。[231] 張氏指出，感覺所

---

230 《新哲學論叢》，頁 68 - 69。

231 這間接的推測，亦可以說是知性的作用。知性可以作推理，這推理可以是邏輯的推理，也可以是日常生活上的推理。

得，不是物的本相，它反而不及推測來得可靠。[232] 我們所推測的，是物的容積、質量、速度之類，這些東西都是可推算的。張氏進一步把這些東西還原到數學的公式方面去。他說我們關於物而真有所知，只是若干數學方式而已。我們知道所謂物，不是在感覺上的，而是在物理學上的；而物理學上所謂物，卻只是一套關於質量、速度等的數學公式而已。我們所知道的只是物理，即物的法則，而不是物的本身（things-in-themselves）。所謂物理是物與物之間的相互關係。我們要知道它，則需自立一個標準，用來衡量一物與他物之間的落差，再以此落差移用到其他諸物方面去，由此推展開來，便能知道一切。張氏強調，我們這樣訂立標準以衡量外物，其可靠性相當高，不在用感官來感接外物之下。[233]

如上面所說，我們認知外物，不管是依感性與知性，或依數學的公式，亦只能知了外物呈現在我們的認知機能面前的狀況，即作為現象來知它。這當然有限制，因為每個當事人的認知機能的條件都不同，因而從外物方面所取得的印象便各各相異。這是人與人的不同。人與其他動物的情況更是不同。同一個對象、外物，呈現在人與其他動物如狗、馬的面前，其狀況更是不同，而人與狗、馬各自從對象、外物方面而得的印象更是各各不同。這亦只是就現象的層次來說而已。離開這個層次而說其他層次，如物自身，便更難說了。

二十六、時間與空間

以下談到時間與空間或時空問題。在早期牛頓（I. Newton）的

---

[232] 這物的本相，亦即是物自身、物的在其自己。而推測則是靠知性來進行。

[233] 《新哲學論叢》，頁 22 - 23。

年代，物理學家多把時空視為一種客觀的東西，像一個大箱子，很多東西都可以放進箱子中。時空也是一樣，世界的種種物事，都放在時空之中。後來康德把時空轉看成主觀意義的直覺形式，視之為我們的直覺吸收外界與料的形式，時空便由客觀的存在轉為主觀的存在了（此中的「存在」取寬鬆的看法）。張東蓀注意到時空的關係的說法，特別是關係在外說，不過，他不贊成這種說法，而傾向於康德的直覺形式說，但對它有所補充，特別是他所謂的「修正」。

讓我們從共相的問題說起。從某種意義言，時空可以被視為一種共相，但這樣說太籠統。共相是對比著殊相說的，前者是普遍，後者是特殊。張東蓀指出，當前我們所見到的一匹馬是一個特殊物，其實是一群、一組共相凝集在時空或空時的一個特點上。由於一物不能同時占有兩層空間，所以只有它在空時的架格的系列上，是殊相而不是共相。除此之外，一切都是共相了。新實在論主張殊相與共相的同時存在性，只是殊相是「具體的存在」（existence），共相則是「潛隱的存在」（subsistence）。前者可加入空時的序列，後者則不附著於空時的特殊地位。通常人們是把性質（如白、硬、圓）視為共相的，但也有人把性質還原到關係方面去。最後，共相變為只有一種，這就是「關係」。張氏因此指出，羅素（B. Russell）在這有關問題，反駁柏克萊，以為後者的反對抽象只是就性質而言，而未就關係言。他們雖然未有顯明地說出性質是由關係發展而成的，但都總是認為關係較性質更為根本，更有基源性。張氏表示，我們不妨姑且承認性質可以被還原到關係，他們二人都把共相視為由關係而成的方式。而且他們都依柏拉圖的觀點，以為這種關係的方式是自然而然地存在於外界的，其中並沒有認識者的內心的作用涉入其中。這便是所謂「關係在外說」。張東蓀反對這種說法，而傾向康德的觀點，以為關係存在於主體之中，時空作為直

覺形式，其來源是內在的，不是外在的。[234]

康德以時空是感性直覺的形式，因此也稱之為純粹直覺，表示時空不具有任何經驗性的內容。就這感性直覺形式言，其意義應是偏於知識論方面，而與存有論或本體論沒有密切的關聯。但亦有哲學家以本體論來說時空的。張東蓀經過一番研究與思考，並不以這些哲學家的說法為然。在這裏我們便看一下張氏的研究與思考。

張東蓀指出，倘若殊相之所以為殊相即在空時架格上，起碼我們可以說殊相的空間性，則是共相亦未嘗不可由空時來說明。他以為這是較關係說為進一步的發展。亞歷桑達（S. Alexander）便是主張這種說法。張氏以亞氏是受到斯賓諾莎的影響，以為萬物都由一種「素體」（substance）而成，所以他主張「空一時」正是宇宙的素體。即是說，空間與時間凝合為一體，而成「空即時」，而不是「空與時」。筆者按空與時表示二者仍是二，空即時則表示二者是一。亞氏認為這凝合在一起的「空一時」是世界最根本的材料，一切都是由此而造成。所謂共相就是這「空一時」的「配列」（configuration），或「定則」（determination），或「規律」（category）。他認為所謂「共」，表示即使換了位置、改了時間，有關的形相仍是不變的，「其形無虧」。這樣便是在「空一時」的架構上可以改變位置，而形相不必有任何變易，因此我們便知道這種形相的不必性是由「空一時」的輻輳而成。亞歷桑達把這種現象叫作空間的永恆屈折性（constant curvature of space）。他更進一步確定這是「空一時」的慣例（habit），像我們的神經有一定的習性以適應外來的相似的刺激那樣。在這裏，我們引述張氏譯出亞氏的一段相關文字如下：

---

[234] 同前注，頁 103 - 104。這裏筆者作了一些文字上的更動，以提高可讀性。

> 讓我先說組織最簡單的，例如石球，其殊相即在各各顏色不同。……這個石球因地球在那裏轉動而改變了空間與時間。……其共相即在雖改變了空時上的位置而依然未影響其形。換言之，雖易地異時而其形未虧。……其形相同，只有地方與時候各別吧了。這種「種類的相同」是由於空間有永恆的屈折，所以此球的形能與彼球的形相一致。圓形的球換了地方，不致於變為扁形的球。[235]

張東蓀表示，亞歷桑達的主張是把本來在知識論範圍的殊相共相的問題推進到本體論與宇宙論內。他是順著斯賓諾莎的思路進行的，以為有一個作為萬物的根本的「素體」，萬物只是它的模式（modes）。例如銅是一個素體，而黑色圓形的銅壺與黃色方形的銅瓶都是銅的模式。張氏指出，這素體與它的不同的模式正是所謂本體與現象。亞歷桑達的本體是凝結為一體的「時一空」，他稱之為「nisnus」。按這是向前活動、動進之意。張東蓀強調，這本體有其本來的布局，亦即是其規律。我們所見到的共相正是這個規律。張氏復指出，這種主張是先設定了本體的「時一空」，再拿這「時一空」來說明共相。這便是以本體論來說明共相。他並說自柏拉圖以來，哲學家總是以共相來說本體，即由知識論來說明、引出本體論。筆者按素體是一個本體論或存有論概念，而共相則是一個知識論概念。當然把共相放在本體論的脈絡下，亦無不可，共相是普遍者，是一切特殊的個體物的根本。張東蓀在這裏提出，亞歷桑達一反歷來哲學家的做法，由本體論說知識論。這雖然是新實在論一派的共同趨向，但是與正統的哲學如希臘哲學卻是相對反的。張氏表示他不贊同亞歷桑達的做法。其先假定了本體，然後拿它來說

[235] 同前注，頁 104 - 105。

明共相問題，在思想上雖是一新的開拓，但同時也會引起一連串的爭論、糾紛。人們會問本體是否為「時一空」，這是很具爭議性的問題，讓人感到困惑。張氏的看法是不能以時空來說本體，別人不必贊同這種看法。[236]

對於時空問題，張東蓀受到康德和路易士的影響，特別是前者。詳言之，他對時空問題，從直觀與邏輯兩方面來說。與直觀有關的，他大體上採納康德的觀點；與邏輯或名理有關的，他則參考路易士的意見。關於康德的時空觀，上面說了一些，這裏要較具體地探討一下。張東蓀指出，康德在他的先驗感性論上，[237] 主張對於一個東西，透過悟性或知性來辨別其為質、為力，由感性則見到有色、有礙，至於廣袤性或空間方面，便歸於先驗的感性。康德把先驗的格式分為二面：一種是在感性上的，一種則是因判斷的格式而成的。張氏強調，所謂先驗的感性當然是指空間與時間。這空間、時間都不涉及經驗上具體的大小與先後問題，而是純粹的格式或形式。在感性固然必須有這二格式，在悟性上亦不能離開它們。[238] 張東蓀跟著說康德以先驗感性為先驗悟性所憑據的材料是錯誤的，這頗令人感到詫異。康德似未有這種觀點。先驗感性與先驗悟性各有其形式的關聯，前者關聯到時空，後者則關聯到範疇。不過，張氏跟著說先驗感性與先驗悟性並沒有材料與方式的分別，卻是並列，這則是對的。即是，作為先驗感性形式的時空與作為先驗悟性形式

---

[236] 同前注。

[237] 康德在其《純粹理性批判》一書中，有一節〈先驗感性論〉（〈超越感性論〉，Transzendentale Ästhetik），是專論時間與空間的。

[238] 這裏有一點要清理一下。感性牽涉時空，是一定的，但說悟性或知性也離不開時空，便有點模糊、籠統。我們通常是把知性關聯到範疇方面去。要說知性與時空的關係，在時間上應是沒有問題的，但頗不易說知性與空間的關係。知性的活動有時間性，但不能直接有空間性。

的範疇雙方是並列的，具有對等的地位。跟著張東蓀便指出我們不必先立一個先驗的感性（按即時空），然後再立先驗的悟性（按即範疇）以作用於其上；又說空時不必先成立直覺然後再成為概念。[239]

接著，張東蓀作進一步的發揮：若照康德的觀點來說，我們可以得出四項要點：

1. 空間不是從經驗上歸納得來。
2. 一切經驗上的東西必須要有空間為其站腳地。
3. 空間不是因比較各事物的關係而籀成的。[240]
4. 空間可以無限。

依於以上諸點，張東蓀總結出兩點。第一，空間與事物的性質無關，與事物間的關係亦無關。[241] 第二，空間只是一個格式。張氏補充第二點謂，我們睜開眼睛，只看到事物，不能直接看到空間，我們只能拿兩個東西的大小來比較，但不能拿空間來比較。空間附在事物的廣袤上，我們對它不能有直接的感知（immediate aware）。既然不是直接的所知，便不能稱之為直覺。[242] 可見空時不是由直覺而得的，但直覺（按指感性直覺）必須依照空時二格式。在這裏，張東

[239] 《認識論》，頁 68 - 69。

[240] 在這裏說空間不是比較各事物的關係而得，需要釐清一下。空間不是對象，不是具體的東西。我們可以說具體的東西占有空間，這空間是我們看到具體物而反思這具體物的位置，再由位置推斷空間的概念。由位置我們可以說前、後、左、右，這是空間的關係。故張氏說空間不是比較各事物的關係而得，並不太正確，因為關係可包含位置、方所的意思。

[241] 按說空間無關乎事物的性質是對的，但說空間與事物的關係無關便頗有問題。根據筆者在直上的注釋，空間有前、後、左、右的關係，故不能說無關於關係。

[242] 這裏需要說明一下：空間不是物體，我們不能對它有直覺，但我們需要它作為直覺的形式條件，直覺的活動才可能。

蓀提出他對康德說法的修正：他認為空時是與直覺有關的格式，而不是由直覺得來的格式。[243] 他認為就先驗的格式而言，有些與直覺有關，有些兼及了別。我們實不必把先驗的感性視為專對於所與，把先驗的感性變為先驗的悟性的所與。[244] 按張東蓀在這裏說修正了康德的觀點，實在有問題。他所說的先驗的格式，其實即是時空與範疇，雙方對感覺材料或外界事物都有存有論與認識論的先在性。時空是感性直覺的先驗形式，範疇則是知性了別對象的先驗概念。康德便是這樣看，這些在他的《純粹理性批判》一書中說得很清楚，張氏的補充，其實說不上修正。康德亦未有把先驗的感性視為專對於所與，把先驗的感性變為先驗的悟性的所與。在康德來說，感性與知性或悟性都參與處理對象方面的材料，前者在時空的格式或形式下吸收外界的材料，後者則以自己所提供的範疇整理、範鑄這些材料，使之成為對象，以成就知識。張氏說自己對康德的說法有所修正，實在不妥。

儘管張東蓀在修正康德的有專門義的時空觀方面，捉錯用神，但在一般的層次，他對於康德的時空思想，還是把得很正確、很穩當。我們在這裏約略提一下。張氏在說到有關直覺的先驗格式或形式方面，提出三個要素：空間、時間和能所的關係（subject-object relation）或主客關係。空間與時間可以合在一起說。與牛頓和實在論者視時空為客觀的存在不同，康德認為空間這種直覺形式是主觀性格的，是主觀的格式，在這格式下，直覺活動才是可能的。這是感性在主觀方面的條件，沒有了它，我們便不能認知外物。最重要的是，空間不是存在於事物本身的一種格式。康德在其《純粹理性

---

[243] 按康德好像未有視時空為由直覺得來，他是以直覺亦即是感性直覺需在時空的形式條件中進行。時空的來源是構想力。

[244] 《認識論》，頁 69。

批判》一書中，還透露空間是我們的構想力產生出來的。對於這些，張東蓀都有貼切的理解，特別是空間是我們感知外物時的必要條件。至於時間，和空間一樣，上面所說的有關空間的一切，對時間都有適切性。空間與時間唯一的不同點是，空間是對於外來的事物的感知形式，時間則是對於內在的感知（inner sense）的條件。雖然時間是內在的感知的條件，但關於外物的移動與變化，亦必定以時間為先在的條件（a priori condition）。[245]

至於能所或主客的關係，張氏亦視之為先驗格式，這點亦不難解讀。能、所或主、客，都有其實質性的內容，都有其時空性。關係則是虛的。我們可以看到或感到能、所的存在，但我們看不到關係。因果關係也是一樣，我們可以感知到因與果的現象，但不能感知或看到因與果的連繫。早在休謨研究因果律時，便這樣說了。因和果是事物，但兩者的必然連繫、關係，則不是實質義的東西，卻是形式義的範疇。範疇的作用雖不同於時空，但它的形式的、格式的義涵，則是和時空一樣。另外一點：關係能不能作為一種對象被理解呢？這則是一個煞費思量的問題。筆者的意思是，我們可以理解關係，只是不能像理解一般對象那樣，向外觀察；只能透過內省，作一種反思。實際上，關係是範疇性格，存在於我們的思想之中，如因果關係、實體與屬性關係，是思想的規律，需要由思想特別是知性反思出來。它是在內界，不是在外界。

上面也提到張東蓀對於時空的看法，有受到路易士的影響，路易士是邏輯家，強調邏輯的先在性（logical priority）。康德也注意到這種先在性在思維上的重要性，但不限於此。他和張東蓀也重視存有論上的先在性。我們先看一下張氏在下面的引文：

---

245 同前注，頁 71 - 72。

康德既略略討論了，請再與路易士比較一下。康德所謂範疇，只是「純粹概念」（pure concept）的意思。在此所謂「純粹的」依然是指不離經驗而言。路易士對於這一類東西都名之曰「先驗者」（the a priori）。……他名之曰名學的先在性（logical priority）與名學上的不可缺性（logical indispensability）。這樣主張便僅在邏輯的範圍內，並不關乎是否先於經驗，而只是在方法論上不能不把它列為最先。……康德把「先驗的」一語用在感性上，足見康德的意義要比路易士來得廣。我在此處是贊成康德的原義，以為對於「先驗者」一語應得有一個確定的訓義。試問「名學上必須先有的」是不是即為「認識上必須先有的」？……在名學以前，關於直觀似乎應還有一種不可缺少的。……我名前者為名學的不可缺少（logical indispensability）；名後者為認識上的不可缺少（cognitive indispensability）。後者的實例即是康德所謂的空間與時間。……康德分先驗感性與先驗悟性為二，未嘗無故。我亦主張把它們仍舊分開。就是，如空間與時間之類，作認識的先在條件（pre-existent condition）的，可列為一類；而在名學上不可缺少的，則又歸為一類。路易士把先驗的變為名學上不可缺少的，似乎尚未有看到「超驗的」之真正意義。[246]

在這裏，我們可以見到，在張東蓀心目中，康德畢竟與路易士對先在的問題有不同的看法。他是比較認同康德的說法的。張氏認為，路易士很重視邏輯的或名學的先在性，他對範疇的理解，也以這種先在性為主。但康德說範疇的先在性，主要不是邏輯的先在性，而

[246] 同前注，頁 69 - 71。

是存有論的先在性。因為範疇對於種種存在，都有一種先驗的決定性，決定它們的普遍性相，這是路易士所未注意及的。因此張氏指出，康德把「先驗」的意思，也用在感性上，亦即是感性的對象上，範疇作為一種先驗的或超越的規律，對於對象是有決定力量的。張東蓀以反詰的方式，提出「先在」可有兩方面的意思，其一是邏輯上的先在，另一則是知識論或認識論上的先在，這正相應於康德說先在的意味。進一步說，這種認識論的先在，不單適用於範疇，也適用於空間與時間，即是說，空間與時間，對於直覺中的對象來說，有其先在性。張氏表示，他首肯康德把先驗的或先在的認識機能分開，即是，分開為先驗感性與先驗悟性或知性。前者的形式概念是時空，後者的形式概念則是範疇。張氏理解康德的觀點是，時空與範疇都有存有論的指涉，他認為路易士只顧及先驗一概念的邏輯意義，而忽略了認識論的意義，因此他說在先驗的問題的理解範圍上，康德較路易士為廣。這不外是說，康德說先在，有邏輯的先在和認識論以至存有論的先在，而路易士則只注意邏輯的先在。

二十七、因果律與函數律

在康德的知識論中，我們人類對於建立有關外在世界或對象的知識，有兩種機能，其一是感性，另一則是知性。感性在面向外界的直覺中，在時間與空間的形式下，可吸收來自外界的與料、材料，而知性則憑藉它本來便自具的範疇，可對於這些材料進行整理、範鑄，使之成為對象，我們便可就對象而建立有關外界的材料的知識。

康德提出的範疇有十二個，其中極為重要的一個是因果範疇，它可以作為一種因果律，先驗地把對象方面的因與果連結、綜合起

來，而成就因果的知識。我們這裏即就因果律審視一下張東蓀的因果思想。由於因果律表示一種知識，為了說明知識的意義，張氏把知識與我們一般所說的意見作一比較，這樣說知識會較為具體。張氏提出，早在古希臘時代，柏拉圖便曾比較知識與意見的不同，而認為知識比意見為高貴、有價值。張氏因此說明知識與意見是甚麼意思和它們的不同。張氏表示知識和意見基本上都表示對外界的現象的確認，在精確性方面，知識是優於或高於意見的。舉例來說，若有人說明天下雨，這只是一種意見而已，但若他根據天文臺的觀察與推測，通過氣候變化的精確計算，而推斷明天必會下雨，則這種推斷便接近或有可能成為知識。科學之所以具有高度的知識性，便是依於此。這也牽涉因果問題。張氏指出，科學所以較玄學、宗教、美術為精確可靠，正在於它所依據的因果律與應用數學的緣故。玄學或形而上學的說法，大部分是主張，是意見。宗教上的說法，是願望、信仰。科學則基於客觀、冷酷的推算，由之生起法則、公式、定律。數學的推算占很重要的位置。凡以數理方式來表示因果關係的，其結果必定具有高度的可靠性。張東蓀強調，每一件事都可以自成因果，各不相干。科學家把它叫作各別因果律。這即是說各別事件上的因果關係，或因果法則而見於各別事件中。由這種各別因果律可總括而成為普遍因果律。普遍因果律給出的訊息是凡事必有因，凡因必致果。各別因果律在科學來說，已是足夠。但哲學則除各別因果律外，還需要普遍因果律。因為若沒有普遍因果律，則各別因果律亦站立不住。張東蓀認為，各別因果律是在因果律中見到某事某物，普遍因果律即是因果律自身，兩者不能分開。同時，因果法則有一個涵義，就是必然的關聯，是不變的關聯。這必然的關聯不是說有 a 必定一直關聯到 d，而是說有 a 必定產生 b，這就是說，a 與 d 並無必然的連繫，而 a 與 b、b 與 c、c 與 d 各各

有必然的關聯。所謂因果是把一件事的變化，由其整個歷程中分為若干小段，而就其一小段而言，如 a 至 b，是因果密接，其間有必然的關聯。[247]

接著上面所說，張東蓀提出，a 與 b 之間有甚麼保證以確認它是直接的連繫，其間不可能有 a' 或 b' 介於其中呢？倘若依序分析下去，勢必至於無窮盡，沒有止點。這就是數學上所說的「緊密的相續」（compact series）。如 a 與 b 之間有 a'，a 與 a' 之間又有 a"，a 與 a" 之間又有 a"'，這樣可延伸至無窮。總之，沒有兩項是緊密接連的，其間必有第三項介於其中。這種數學公理上的連續原理，若應用於因果問題，必會改變了因果律的本來面目，讓因果之間不能相緊接。倘若是這樣，則甲因何以必產生乙果，便無法說明。科學家在這種情況下，便不嚴格地固守因果律，而代之以函數律。所謂函數律就是相關共變。譬如 a 是一個可變數，而 b 亦是一個可變數，a 變了，b 亦會跟著相應地改變。而 b 變了，a 亦必跟著變。這樣把因果律變為函數律，便是把因果律中原有的三種涵義都改變了。張東蓀說明這三種涵義如下：

1. 原來因果律中含有的時間的要素，以為因總是在先，果總是在後，即因果在時間的順序上總是連續的，不能讓兩者並列，亦不能顛倒。但改為函數律後，這種情況便不能繼續維持下去。同時由於相對論的提出，讓同時可以變為先後，先後也可變為同時。於是時間的順列便不只是一系的。若把時間也放在空間中，作為空間的另一量向，則時間便不能自成為唯一的順列。時間概念變得較前複雜，則在因果關係上便不能再說因總是在先，果總是在後了。

---

[247] 《新哲學論叢》，頁 123 - 128。

2. 原有的因果律總是以為因能引致果，即原因有一種力量，能使結果必定是這樣，而不能是那樣。這種力量雖是一種假定，但若沒有了這個假定，則因不能及於果，於是因果的相銜接便無從說明。但若從物理現象的研究來說，物理學家純是取客觀態度，知道這種假定其實只是一種比附。這種力量只是一種意志力，我們不過是以人的心理作用來比擬物理作用而已。實際上，在純物理界，並不需要這種類似人的意志的力量。即使拋棄了這個假定，因果律自身並不會完全破壞。這是因果律不能不變為函數律的重要理由。

3. 上述的必然關係，既改為函數律，則它的必然性亦變得不必要了。

張氏提醒，因果律變為函數律，在表面上看來，好像推翻了因果律了。這並不盡然。函數律所展示的意義，是事物的變化有相關性，而世界雖是森羅萬象，但其中總是有條理存在。它較因果律靈活。所以由因果律到函數律，是由確定趨向游活。函數律讓因果關係變得多元化、活現化，沒有因果律那樣嚴酷呆板。所以有人如羅素傾向函數律，而排拒因果律。就與現實的或實際的關係來說，函數律較因果律為親切、適應。[248]

二十八、休謨論因果關係與他的經驗論

因果關係的焦點，表面來說，自然是對象，在張東蓀來說，名為感相。感相是有條理的，條理的重心，即是因果律。在哲學史特別是知識論史上，與因果律有最密切關聯的，或更精確地說，以懷

[248] 同前注，頁 129 - 131。

疑因果律而著名的，自然是休謨（D. Hume）。

讓我們先看看張東蓀引述休謨的一段話語：

> 因果觀念是出於經驗，即經驗告訴我們以如此的東西在過去的實例上總是常相聯結的；而若有一個東西與其中的一個相似的，而現了出來，則我們便可假定必更有一個相似的於其前。照這樣說，其概然性就是基於已經驗的東西與未經驗的東西其間有些相似，但這種假定卻不能自概然性而出。[249]

張東蓀補充說，我們所以得到兩個東西的相似性而總是有次序地出現，一為因而另一為果出現的知識，是因為我們往復不斷地有這種經驗，已不知有多少次了。我們既然有了這種經驗，於是便把許多經驗上的實例，抽出來而作為一個標準的總例看。而每在新事件發生時，總是想拿這個例子來預測一下試試看。試的結果是有中有不中，縱使不見得每次都中，仍不影響其為一個總例，即一個原則。張氏指出這是一個嘗試的原則（tentative principle），是講因果律是如何發生的。

張氏在另一處騰離休謨的原文，更簡明精確地說明休謨的這種因果關係或因果律的思想。他說休謨告訴我們，我們所以知道事件甲與事件乙之間有因果關係，是由於我們屢次看見事件甲生起，事件乙都跟著生起，總是這樣。我們便依這種多次結果，而訂立一個因果法則。我們時常看到事件甲與事件乙在一起相連續，此生彼必也生，於是看見了事件乙，亦可推知必已先有了事件甲。休謨在這裏的用語是 transition of mind，其實就是推想（inference）。這樣推想，積聚下來，便成為一種習慣，休謨用的字眼是 mental habit。張

---

[249] 同前注，頁 378。

東蓀指出，休謨的這種學說有兩個面相，一面是因果法則是由經驗來的；另一面是因果法則不是外界固有的。這後一面提醒了康德，讓康德把本來大家認為在外界的因果律拉到內界方面來，讓因果法則由物界移到心界。康德進一步主張因果律是我們內界的規矩，是心界的法則。他把它名為「範疇」，視之為我們知性所具有的思想方式、模式。張氏又指出，照休謨的觀點，無論是心或是物，總是一盤散沙的樣子，所有的連結、綜合都是偶然性格的，沒有必然性。康德則向深處探索，尋找條理、法則的新途徑，俾能把這些散沙建立為有倫有序的結構。不過，張東蓀埋怨說，康德走得太極端，只見到結構，而不見到散沙的材料。[250]

關於因果律的問題，要說得更為簡潔、具體，也是可以的。我們看見有火燒的現象，隔了不久又看到水滾的現象。這火燒水滾的連續現象，都是這樣。於是有人認為這火燒現象與水滾現象有一種因果關係：火燒是因，水滾是果。通常的人會覺得這種因果的關聯作為律則看，是存在於外界的。休謨則認為不是存在於外界，而是作為我們的習慣、心理習慣，存在於我們心中。康德則補充休謨的說法，表示這因果的關係或律則存在於我們的知性的思考中，是知性用來規限外在世界的架式，而外界的材料或雜多也能接受這種架式，成為知性的認知對象。康德稱這種架式為範疇，因此便有因果範疇，與其他範疇存在於我們的知性中，亦即存在於我們的心中。大體上是這樣。但仔細地分析，外界的東西何以必與心中的架式相應，而接受這些架式的整合、範鑄的作用呢？這問題很複雜，我們只能暫且擱下。

由這個因果律帶出休謨的知識論。張東蓀引述休謨的說法如

---

[250] 同前注，頁 131 - 132。

下：

> 人類的知識盡歸入兩種，我名此為印象與觀念。二者之不同只在其現實活潑的程度。其現實活潑較甚者名之曰印象；在此名下包括一切感覺、情欲等。至於觀念，則謂比較上薄淡的影像。[251]

張東蓀指出，有人說休謨是唯心論者，其實不是。因為他說一切觀念都在印象方面有其根源，即一切觀念都是由印象而來。例如某甲看見紅花，這個時候紅花是印象；到某甲走開了，心中仍有紅花的影子，這影子便是觀念。可見印象與觀念不是性質絕異的兩個東西，而是印象是現實而強烈的，觀念則是飄忽而淡薄的。我們對於外物的觀感，總是會由強烈而褪到淡薄。所以張氏表示，印象與觀念只是一個歷程，或是一個歷程中的兩段。張氏進一步謂，觀念既是由印象而出，則可以確定只有印象是基本的、基源的存在了。[252]這可名為印象一元論。而印象就是感覺，亦是依感覺而立。普通是以感覺作為用於對物界的所覺而言，但休謨在這裏則也包括對於心界的所覺，這便是兼指對於外物與內心二者而言。這樣的感覺不純屬於物，又不純屬於心，而是介於心物之間。張氏因此判定，唯印象的一元論即是唯感覺論。這唯感覺論亦就是最極端的經驗論。張氏並總結這種學說有幾個特徵：一是不承認有外界事物的獨立存在性；二是不承認有內界心體的獨立存在性；三是主張離開經驗則一切皆無；四是主張一切秩序都由經驗而生；五是主張經驗的元素是感覺，一切都由感覺而成，即一切都要還原為感覺。張東蓀於是提

---

[251] 同前注，頁380。休謨把情欲關聯到知識方面去，甚為少見。

[252] 張東蓀用的字眼是「只有印象一種是存在」，他的意思很可能是以印象是最根本的存在、終極的存在。

出，這種極端的經驗論不是唯心論。不過，唯心論者喜歡把他拉在一起，因為他否認外物獨立存在這點是與唯心論者相同，後者便以為他是為了唯心論宣揚。實際上不是這樣。這種唯感覺的經驗論是同時把物與心壓下去，只留下中間一段的「心物之交」。這好像縱橫的兩條線相交，而他只主張僅有這個交叉點是存在的、實在的，其餘一切都不存在、不是實在的。[253]

在這裏，張東蓀提出一個問題：休謨主張我們只有感覺和所感覺的印象或張本，除此以外，別無外界的實在物，則何以又說在日常生活中我們所碰到的東西具有同一性，或這些東西有存在性呢？[254] 張氏表示，休謨對這個問題的答案是由於感覺張本有其表面的恆常性與聯絡性或關聯性（constancy and coherence）。例如我在其上寫字的書桌。我天天都看見它，而且看見它總是差不多的樣子。實際上，這只是感覺張本的多數次非常相似而已。由於有這樣的相似的許多的感覺張本，我便推想並認為有同一的外物。至於聯絡性，張氏舉燒炭為例：我們時常看到炭燒紅了，很快便變成灰。這兩種感覺張本總是相連在一起，每次都是這樣，沒有例外，於是我們便推想必定是有外物自己在不斷有變化，因而認為外物有繼續存在性。依於此，豈不是所謂獨立而又繼續存在的外物只是源於我們的感覺張本之中具有恆常性和聯絡性而生起的一種推想麼？何以感覺張本會有恆常性和聯絡性呢？休謨在這裏便用他解釋因果律的辦法來回應：這是由於習慣使然。他說，一個東西的同一性是由何而起呢？所謂一個東西就是指常自同一的一個東西。[255] 例如一張桌

---

[253] 《新哲學論叢》，頁 380 - 381。

[254] 張東蓀原來所提出的問題的意思有點模糊，我根據上面的析述而把問題用一些其他字眼來表達，但未有違背張氏的問題的原意。

[255] 這「常自同一」不是就絕對的角度看，而是就相對的角度看。同一是說非

子，今天「我」在其上寫字；昨天「我」在其上看書；前天「我」在其上磨墨。今天「我」所見的桌子是黃色、方形；昨天所見亦然；前天所見大概亦是如此。這些感覺張本或許有稍微不同，但為甚麼「我」會認今天的桌子就是昨天、前天所見的那一張桌子呢？為甚麼會是同一的一個東西呢？這便是休謨的問題。張東蓀指出，感相都是只有一次的，瞬起瞬滅的，則我們不能不問，在這樣瞬起瞬滅的雜多的感相中，何以我們會推想有同一的一個外物呢？休謨的答案是，由於我們的感覺張本經長時間後內容總是相同。雖然時間流逝，而感相的內容沒有變更，於是我們便不能不推想到外界必有一個常自同一的東西。他引休謨的一段話如下：

> 所謂一物只不過是感覺所對的不變與不斷，雖經過時間的變遷，然仍能於其各時期而溯取其存在，而不必形成多物的觀念。[256]

張東蓀說明，因為我們的感覺張本是間斷的，於是我們不能不假造一個繼續不斷地存在的東西以支撐這些間斷的空隙。他又引休謨的一段話說：

> 想像告訴我們說，我們的想像的知覺有繼續不斷的存在，不因不去知覺而沒有。推理告訴我們說，就是我們的想像的知覺亦是間斷的，各不相同的。這樣矛盾的兩說，遂使我們不能不另尋一個新說，足以調和兩者。即將此相異的性質分別隸屬之，以間斷屬於知覺，以連續屬於對象。[257]

常相像，不是說具有實體、自性而永恆不變。

256 《新哲學論叢》，頁 375。

257 同前注，頁 376。

張氏認為，休謨主張外物的存在不能於感覺張本中求之，感覺張本只是感相而已，不會指示我們有繼續存在與獨立存在的外界物體。而我們以為外物是自己存在的，這則不是直接感覺所指示，而是推想的結果。[258] 張東蓀的這種說法，我想是可以接受的。休謨作為一個懷疑論者，是絕對不會承認外界的獨立的存在性。我們所有的只是感覺，這感覺是瞬起瞬滅的，沒有連續性可言，因而不可能反映外物的繼續的、獨立存在性，這種性格只能是推想的結果。這種思想、觀點的確有點像佛教的唯識學（vijñāna-vāda），後者認為，我們的虛妄的心識具有一種詐現（pratibhāsa）的作用，執著外界具有獨立的存在的自性，它根本不能接觸這樣的外物，只能憑錯誤的推想來決定它、確認它。

跟著張東蓀就上面所述休謨由感相的連續性以推想出因果法則，分別從常識的看法與哲學的看法來作析論。他讚揚休謨很有慧眼：他把外物的存在歸於推想，而對於所以有這種推想則又歸於感相間有恆常性與聯絡性。這樣，我們自然要問這恆常性與聯絡性是由何而來？張氏的理解是，休謨用他解釋因果法則的辦法來解決這問題。張氏先就外物與因果關係孰先孰後來展開他的析論。他指出我們常人總是以為先有外物才有因果關係。例如甲球撞乙球，則乙球的動是結果，甲球的撞是原因。假設最初無所謂外物，而只有一組感相，這便是甲的一組感相與乙的一組感相時常相連在一起。因為甲的一組感相時常關聯著乙的一組感相，我們便推定這其間的連繫性或聯絡性是因果的聯絡性。因為我們所有的一切感相有這樣的自然的聯絡，我們便推定有一個固定的外界，有其固有的秩序，這便是從感相間的聯絡方面推想有自然的秩序，由有自然的秩序而推

---

[258] 同前注，頁 374 - 376。

定有外界的個體事物。但我們的常識的看法與此完全相反。它先設定有不變的自存的事物，再設定有這些事物間相互關聯而成的秩序法則，又設定這些秩序法則是有整齊統一的性質的，即同因必生同果，異因必生異果的因果律。殊不知從哲學方面看，完全是逆進的。我們所以知道有具體的各別的事物，是由於在所有的感相間有聯絡與相同性、相似性；而我們所以知道有秩序與法則，又是出於我們依據經驗上常看見兩組感相在一起，因而推斷其間有因果的關係。若我們打破因果的法則性，則必否認自然的秩序的存在，否認這種存在又必不能認可有外界物體的存在。張東蓀因而稱讚休謨的這種逆常識的看法實是在哲學上開出一新的曙光，哲學的誕生便是以這曙光為依據。倘若不這樣把常識從根本上倒轉過來，哲學是不會興起的。[259]

關於休謨的學說，特別是關聯到知識論方面，張東蓀總結為以下四點：

1. 休謨不承認外物的實體，而只承認所見所聞的現相，亦即是感相。
2. 休謨不承認內心的自我，而只承認所感所覺的觀念。
3. 休謨不承認因果關係為真正的法則，只視之為經驗的慣例，亦即是心理的慣例。
4. 休謨不承認宗教上的神可以從推理而得，只認為是一種情感上的要求。[260]

就以上四點看，休謨的確是一個徹底的懷疑論者、經驗主義者。所謂實在，在休謨看來，只是經驗，而且是感覺經驗。世間並無永恆

[259] 同前注，頁 376 - 377。

[260] 同前注，頁 369。

的、絕對的東西，不管是物、心、自我，都只能附在經驗的脈絡下說；離開了經驗，則甚麼都不能說，上帝也不能說。他以上帝只是人們的一種情感上的要求，不能說實在，只能說暫時的價值，這即是滿足一些人的願望。這種看法，較諸康德以後的西南學派的瓦興格爾（H. Vaihinger）以一切形而上的觀念（包括上帝）都是構想（fiction）的觀點，更為消極，更為虛無。

張東蓀還指出，休謨對康德也有貢獻。康德認為知識只在現象界是可能的，這是完全依從休謨的知識論思想而提出的。休謨認為我們的知識是很有限的、很卑微的，無法貫徹地深入萬物的真相中。後來哲學即便繼續有發展，有變化，但對於知識本身的有限性，即限於經驗範圍，不能及於絕對的、超越的領域，大體上是承認的，這仍不出休謨的說法。實際上，自康德以來把現象界與本體界分開為二的思想，是休謨率先提出的。[261]

最後，張東蓀對休謨的知識論作出總的評論，這亦含有批判的意味在內。這即是，我們不能離開感覺來說外物，亦即是說，「外物即感覺」。他引述休謨的有關說法如下：

> 我們的推理無論如何不能推定有繼續獨立的外物存在。……我們必須把普通混合為一的兩個問題分開：即「何以我們在外物未現於感覺時亦賦予以繼續的存在」與「何以我們以為外物有獨立的存在而異乎知覺」……此二問題關於物體的繼續存在與獨立存在的乃極密切相關。若我們官覺以所對於未被知時亦繼續存在（筆者按：即若我們認為未被知覺的東西會繼續存在），則其（筆者按：指未被知覺的東西）存在必為獨立而有別於知覺。反之，若其存在為獨立於知覺且異乎

---

[261] 同前注，頁 370 - 371。

> 知覺，則必可於未被知時亦繼續存在。[262]

張東蓀指出，休謨以為官覺絕不給我們以繼續存在與獨立存在的外物。張氏又引述休謨的說法：

> 除了官覺，沒有別的能力可使我們知有物體在外界存在，為阻止此推定（筆者按：推定有物體在外界存在），我們可以有下列三項的商榷。第一，嚴正來說，需知是我知的並不是身體（就手足而言），乃只是若干印象由官覺而成（筆者按：這表示不是我們以身體去知，而是以官覺去形成印象），所以於這些印象而賦予以實質的存在，乃是很難說明的心理作用。第二，音與味與嗅，雖普通皆認作是繼續的獨立的性質，而卻並不佔有廣袤，所以於感覺上不能認為是外在的。……第三，即我們的視覺亦不直接給我們以距離與外界而不藉助於推理（筆者按：指視覺要透過推理，才能與外界保持距離）。[263]

張東蓀又引述休謨所得的結論：

> 我們於是可以確實地下結論說，繼續的存在與獨立的存在之觀念，決不能起自感覺。[264]

張氏表示，這就是休謨的總的看法，感覺只報告我們關於當前的所對，除此之外，別無表示。若要另加些東西，便有待推想等其他心理作用了，專靠感覺是絕對不行的。所以休謨說這種繼續存在與獨立存在是出於我們的想像。

---

[262] 同前注，頁 372。

[263] 同前注，頁 372 - 373。

[264] 同前注，頁 373。

在這裏，張東蓀強調，我們進一步的問題是：為甚麼會有這樣的推想呢？休謨說除了當前的所對外，沒有別的，這是就外感與內感而言（筆者按：指當前的所對包括外感與內感）。外感如所看見的紅色、所聽到的尖聲；內感如所感受到的苦痛和所享受到的快樂。張氏指出，休謨把這些內外感叫作「impression」，其實即是新實在論者所說的「data」，或「sense-data」。這可譯為「印象」，但和我們一般所說的印象不同。休謨的印象並不提供予我們物體在離開感覺後的繼續存在性與獨立存在性。他所謂的物體只是當前的一組感相而已。例如我看見一張桌子，其實並無所謂整一的桌子，只是黃色、方形等許多印象而已。離開了黃色、方形這些印象，而說有另外的桌子，這則非休謨的思想所能交代的。印象的作用到了這裏便止住了。於是要靠想像、推想。我們在閉著眼睛的那一段時間中，對於前此所看見的桌子，認為繼續存在，是出於我們的推想。在休謨來說，推想能否構成知識，是大可商榷的。[265]

二十九、新實在論的關係說與知識思想

上面我們花了不少篇幅探討張東蓀如何了解因果律與休謨的因果思想。以下看張東蓀對關係說與新實在論的知識思想的看法。他先強調新論理亦即是新實在論的論理是以關係為認知對象的，他們非常重視關係問題，把一切性質都化約為關係，張氏自己亦同意大部分的性質都可以化為關係。關係作為對象，在思路上與以物體為對象的思路很不同。物體或質體有質實的意味，是完整的一個有清楚的物理界線的固體傾向的東西。關係作為對象則是虛的，而不是實的，它比較難把捉，但有很大的靈活程度。與其說它是質實的個

[265] 同前注，頁 371 - 374。

體物、物體，不如說它是一種鬆化開來的事件。

上面剛說張東蓀首肯很多性質都可以化成關係，例如說「蘇格拉底是雅典人」，這並不表示蘇格拉底這個人的某種性質，卻是表示蘇格拉底與雅典有一種特別的關係，即他是出生和生活在雅典這個地方的。張氏首先提出一個問題：我們為甚麼要以「關係」來說明事物的性質呢？他自問自答，指出因為宇宙間的任何事物都不是獨立的，即沒有和其他事物不發生關係的，所以判斷某物的某種性質便等於辨明這某物在某種關係上的地位。他指出雖然新實在論也有「不倚」或「獨立」（independence）一詞，但這詞的意思不是說一個事物和其他一切事物都不發生關係，而是說一個事物雖與其他一切事物有關係，但它的存在性並不依靠這個關係，因為關係是可以改變的，而這事物的狀況可以不倚靠他物而保持下來。例如一幀圖畫，雖然是掛在牆上，和牆發生關係，但我們不能說不掛在牆上便沒有這幀圖畫了，因為它可擱在桌子上，即和桌子發生關係。張氏表示，就這樣看，事物的大部分「性質」其實就是「關係」。

張東蓀進一步指出，新實在論者對於「關係」還有一個需要注意之點：把認識作用（consciousness）亦視為一種特別的關係。如我看到桌子，便是我和桌子生起關係，他們因此便說認識的關係說（relational theory of consciousness）。既然認識只是一種關係，則關係者不必依靠關係，這正是他們的「不倚說」。他們這種說法很近於常識。常識是以為我看見一張桌子就是我與桌子發生一種關係，即所謂「看」，「看」這種活動把我與桌子連繫起來。張氏又說，當我不看桌子時，則我雖與桌子不發生關係，但桌子仍然存在，我明天還可以看見這桌子。他們認為對象不依靠認識而存在，所以說世界不是只有知識，後者只占世界的一部分而已。而所

知的對象也不會因為被認知而發生變化。因此他們一方面反對唯我的觀念論（即以為「存在即是被知」），另方面又反對唯用的理想論（即以為知識是有創造的作用）。他們以為對象不是知識所能影響的，在這點來說，他們可稱為極端的實在論者。知識只是知者對於所知者的一種關係，則所知者與知者同為關係中的關係者，而關係者必在關係以外，他們稱之為「關係的外在性」（externality of relation）。[266]

張東蓀以作結的口吻指出，要判斷新實在論到底是否能站立得住，必須從它的論理主義來研究。若它的論理主義站立不住，它必會崩塌下來。他們的論理只是關係的形式，他們不但認為關係者是實在，即便是關係本身，也是實在。張氏指出，這種關係是非心非物的，可稱為「事端」（event-point）。關係亦不是純然的認識作用，亦是非心非物的，可稱為「形式」。這些形式有普遍性，這普遍的形式便是論理。張氏補充謂，他們所謂的論理的形式亦有幾分超驗的意味，因為他們以為關係的形式不倚靠認識，即不被認識亦是存在的。最後，張氏表示新實在論的說法、觀點有以下幾點。第一，新實在論主張宇宙是多元的，在多元間有多種關係，這種關係的普遍性不是由心理所創造，所以新實在論是論理主義。[267]第二，新實在論主張這些關係的形式不盡在認識活動中，即不被認識而這些關係仍然存在，所以新實在論不是經驗主義。第三，新實在論主張認識作用只是關係中的一種，這種關係不是普遍的、必然的，只是占全宇宙的一部分而已。所以新實在論者並不認為對思想的研究便能窺破宇宙的神祕性。第四，新實在論認為宇宙是已成的，而不是創

---

[266] 按在這裏有矛盾，所知者與知者既然是在關係之中，又如何能說關係者在關係以外呢？

[267] 這裏說，論理主義不是主觀的心理主義，而是有客觀性的基礎。

造的。第五，新實在論主張認識的對象即是實物，不是實物的影像；但它以為實在不盡在知識之中，而是還有其他未被知的東西。

對於外界可知不可知的問題，張東蓀認為，我們說外界不可知，是先假定了外界有一個本相，或自身的存在。他認為外界只是「界點」而已，並無本相或自身的存在。就一個外在者而言，我們無從知道其性質，但就它與別的東西發生關係而言，我們可以知其關係，並且可由關係以推知它的結構。所謂「不可知」是指它單獨的本身，所謂「可知」是指它的關係。至於一定要說外界有本相，這種誤會是由於認定外界是一個東西，或是物，或是心。倘若不以為外界是一個東西，便沒有這種要求。張氏進一步指出，我們對於這個「外在的對象」，除了承認它與感覺有關聯外，不能再有進一步的研究了。愈求知道這外在的相關者的性質，結果反而離它愈遠。我們若能嚴格遵守知識論的立場，便不會勉強去追究這個外在的東西的真正性質，只承認它的存在性便好了。[268] 張東蓀的這種看法，顯然不是向實在論的觀點傾斜，對於實在的追求，他是適可而止的。在他看來，要求愈多，犯駁的地方便變得愈嚴重。

張東蓀對於新實在論的知識思想再往深處探索，表示若堅持感覺的背後必定有個相關者，以「所與」一語詞來說，這相關者並不是直接的所與，而只是隱伏的所與罷了。[269] 感覺、知覺反而會關聯到直接的所與。若以「對相」來說，相關者的確是對相，但也不是顯明的，而只是埋藏在背後的。不過，它的影響是從背後透露出來。張氏表示，對相不單在感覺上，知覺上有之，在概念作用上亦有之。

---

[268] 《知識與文化》，頁 17 - 18。

[269] 佛教的經量部（Sautrāntika）特別是說一切有部（Sarvāsti-vāda）便持類似的看法，或更極端的看法，堅持在我們的感官面前的現象，背後都有實體性、實在性的東西支撐著，不然，這些現象都完全是幻化的、假的，瞬間即逝。

例如我們想到一個概念如「人類」或「孔子」，則我們心目中的對相就是這個概念。我們可稱為概念的對象。[270]

張東蓀又提出實在與假現這兩種東西的對立來說，以自然的是實在，人工加上去的是假現。他表示，這樣我們所取的態度與傳統哲學有顯明的不同。傳統哲學對於這個問題大體上以三種方式來處理。第一是以為實在永遠在假現之外，由假現求不到實在。第二是以假現就是實在，不必他求實在。第三是以假現與實在只是看法上的不同：從各個事物單獨來看，一切都是假現；而以絕對的觀點來看，這些事物都是實在的表現。至於邏輯的作用，張氏認為，邏輯只能幫助我們在形式方面理解思想的可能的形式，但在真正的問題上不能給予我們具體的結論。張氏本人表示，在實在與假現的關係方面，兩者是混合而又相互完成的。即是，在假現中有實在，實在不離假現。[271]不過張東蓀對於這裏的問題，說得有點籠統、不確定，解釋、說明也不足夠。例如他說實在永遠在假現之外；若我們以實在為本體，假現為現象，而這是否表示本體與現象永遠分離呢？像柏拉圖說的理型與它的仿製品永遠分離呢？說實在與假現混合而又相互完成，但實在與假現兩者在性質上很不相同，兩者如何能混合起來呢？

三十、實在論、批判的實在論與意象論

下面仍先環繞實在論的知識思想作全面的深層探討，然後研究它的相反面的意象論。張東蓀在他的描述中，也時常展示自己的觀點。他先說明，知識論在哲學上是較為後起的，但其氣勢旺盛，蓋

270 《知識與文化》，頁 19。

271 《思想與社會》，頁 10。

過哲學上的各種思想。[272] 張氏先從淺入深地提出兩個問題，來進行闡釋。他先設定有一個東西擺在前面，某甲提出「這是什麼？」的問題。某乙便答：「這是一朵紅花。」然後某甲就繼續提問：

一、你認識它是紅花，是依甚麼根據呢？

二、你所認識的紅花，是否便是它的本相或自身呢？

第一個提問是有關認識的主觀能力。對於這個問題，可有兩個極端的答覆：

一、我的認識能力是天賦的，本來就有。

二、我的認識能力是由經驗培養出來。

張東蓀以第一個答問是唯理論性格，第二個答問是經驗論性格。至於第二個提問，那是有關所認識的客觀對象。對於這個問題，也可有兩個極端的答覆：

一、所認識的對象是外界的原形。

二、所認識的對象是感覺的幻影。

張東蓀以第一答問是實在論的性格，第二答問則是意象論或觀念論的性格。他提醒我們，第一提問與第二提問是不能分開的，兩者構成一個總的提問，即問我們如何能夠認知事物，認識甚麼事物，認識如何是可能的。他又表示，第二提問的作為答覆的實在論與意象論又各有其極端的形態：實在論的極端形態是素樸的實在論；意象

---

[272] 這在西方、印度和中國都有類似的傾向，都是從形而上學或存有論開始的。在古代希臘，哲學家主要是關心宇宙的根本要素，探尋在我們所面對的種種現象的背後的支撐者是甚麼，有人說水，有人說太一，這些都是存有論的概念。印度哲學則可追溯到《奧義書》（*Upaniṣad*）的時代，認為大梵（Brahman）是宇宙萬物的存有論的根源。中國古代，在儒家之先，便有人提出天、帝等概念，後來孔子出來，才把關心點從外面的形而上的對象轉移到人的主體性的仁方面來。但仁是不是便沒有本體的意味，便很難說。

論的極端形態則是唯我論或唯我的意象論。

張東蓀繼續說明，素樸的實在論就是一般的常識。例如這裏有一朵紅花，你問我：「你看這是甚麼？」我答：「這是一朵紅花。」你再問：「你如何知道這是一朵紅花？」我只能答：「我的眼睛看見它。」這便是說我的眼睛告訴我的。你若再問：「你的眼睛告訴你，你認為可靠麼？」這便是問：眼睛告訴的是否便是外物的真相。我若答：「我的眼睛告訴我的，我相信這是外物的原來樣子。」這樣，我便是一個素樸的實在論者。素樸的實在論以為外物就是如我們所看到的那樣子而獨立地存在，並且無論甚麼人去看，都是那個樣子；即便是其他動物去看，也是那樣。以至沒有人去看，它也是那樣子而存在。這種見解有兩個要點：

一、我們憑感官所攝取得的，即是外物的真相。

二、外物依我們所知覺的樣子而獨立存在。

張東蓀指出，第一點表示感覺的寫實性。即素樸的實在論主張我們的感覺具有描畫外物的能力。如看見紅色，即由於外物的顏色原本是紅的。第二點是有關外物的獨立存在性。張東蓀的闡釋是，我們看見一朵紅花而不感覺為三瓣綠葉，此中即使否定了感覺的描畫外物的作用，仍不能不承認有一個外界的原因，使我們對著紅花而不感覺為綠葉，這個是紅花而不是綠葉的區別最低限度必由一個外界的原因引起，所以外物的獨立存在性是不可否認的。

張東蓀指出，極端的意象論或唯我的意象論與素樸的實在論剛好相反。它由否認感覺的寫實性、描畫性出發，以至於外物的獨立存在性，最後必傾向以至成為唯我論（solipsism）。在意象論看來，感覺是靠不住的，感官所告訴我們的，不是外物的真相。科學便可

以推翻感覺的寫實作用。張氏指出，意象論仍要再進一步確認外物不能獨立存在。它所依據的理由是，只有感性，如紅、硬、香等，而無實物（entity），如花、桌子、年糕等。例如眼前有一塊年糕，眼看是黃色的，手摸是柔軟的，鼻聞是香感的，舌嚐是甜味的。因此，在意象論看來，實際上根本沒有所謂年糕這樣的實體，而只是黃色、柔軟、香感、甜味的感覺而已。這些感覺結合起來，便被視為一個真實的年糕。不過，張氏強調，這種認知並不足以推翻外物的存在性。因為色、感覺、香和甜即使不能被視為外物所固有，但另外一些性質如「有礙性」（resistance）與「形式」（form）並不是主觀加到外物上的。張氏的意思殆是以為這些性質有其客觀存在性。他舉洛克的事物的初性、次性的區分來否證極端的意象論的觀點。[273] 這點已是哲學史的常識了。初性應該可被視為在某種程度上有其獨立存在性。張氏的結論是，寫實的素樸的實在論和唯我的意象論都不能成立。康德因此在這裏開出一條新路，而建立他的批判哲學。

接著我們就講一下康德如何處理這有關的問題。張東蓀提出，康德採取採長捨短的做法。他一方面吸收實在論的優點，承認外界有事物存在，但外物的本體亦即是所謂「物如」（Ding an sich）是不可知的。另方面吸收意象論的優點，承認有認識的主觀，有天賦的能力，即所謂先天的綜合作用（a priori synthesis）。於是不可知的物如會刺激我們的感官，讓它提供給我們它從外界吸納到的感覺材料或雜多，這些雜多與我們知性的先天綜合的方式相配合，便可成就認知活動。張氏認為，這是康德折衷兩派而對於認識的可能性與對象的成立所作出的答案。他更進一步指出，康德有他自己的流

---

[273] 《新哲學論叢》，頁 235 - 239。

弊，就是堅持能進入認識界的只是現象，而本體或物自身或物如是我們人類絕對不可知的，所以祖述其說的都容易入於唯心論或觀念論。[274] 按張東蓀在這裏的說法有些問題，說不可知的物如卻又可刺激我們的感官而提供雜多給我們，是難通的，因為這隱含了物如的存在性，說它既有存在性又不可被知，缺乏理論的效力。

在實在論以外，張東蓀也提及批判的實在論，說它與康德有相通處，都是折衷於實在論與意象論之間，但不滿意康德在對象上只說現象一個層次。他表示批判的實在論是主張三方面或三個層次的，即於能認識的主觀的心與被認識的客觀的事物以外，還有第三方面的「蘊」（essence），[275] 這是在研究知覺作用上發現的。不過，張氏表示，這認識上的三分法，即所謂外物的自體、主觀的我或心、知覺的內容，其實不是批判的實在論首先提出的。在英語，對於外物或客體都叫作「object」，而對知覺的內容，則有種種叫法：「datum」可譯為「張本」，「content」可譯為「內容」，「givenness」可譯為「現前」。這種方法、處理是把認識的對象分而為二：一為外物的客體，一為知覺的材料。例如一朵紅花，就它在外界的實際狀況而言，是客觀的事物；就它在知覺的內容上而言，便是知覺的張本；但外界的實物若不投入於知覺的內容中，則它是否是紅花，便不可得而知了。張氏於是強調，外物自體自是外物自體，知覺內容自是知覺內容。但亦有主張知覺內容即是外物自體的，這就是上面說過的所謂素樸的實在論，而新實在論也是這樣看。新實在論認為我看紅花等同於白花看紅花，這不是心與物的關係，而是物與物的關係。因為新實在論把認識作用視為兩物

[274] 同前注，頁 239。

[275] 對於 essence 這一字眼，一般都譯為「本質」，張東蓀則喜歡以「蘊」來說。

相關的「關係」。兩物相關不能因關係而變化兩物的各個自身，其原因是關係必是在關係者自身之外。新實在論把這種狀況稱為關係的外在性。關係既然不能改變關係者，則知覺的內容必即是外物的本相。批判的實在論者對於這種觀點稱為「認識論上的一元論」。而批判的實在論者則自居於「認識上的二元論」，因為他們認為外物自身與知覺內容是二而非一。[276]

就經驗與義理方面來說，批判的實在論肯定是有進於或超越於實在論的地方。後者採認識的一元論的態度，認為我們對於外物的認識，特別是感覺的、知覺的認識方面，所認識到的對象即是對象的本來便是如此的客觀狀態，這種觀點是難以說得通的。我們由認識對象而得到的印象會受主觀與客觀條件的不同所影響，例如認識者的身體狀況、情感不同，會影響認識的結果。客觀環境不同，例如在清新的空氣與汙濁的空氣認識對象，會得出不同的結果。對象的本來狀況、情況應該是不變的。即是說，對於同一的對象，我們每人自己有其不同的認識，因而有不同的對象，在這裏很難說同一性。各人所得到的對象的印象都不同，到底哪一種印象最接近對象的本來狀況，不能有一確定的答案。批判的實在論把認識對象所得到的印象跟對象的本來面貌區分開來，而成為二元性，較具理論效力。

張東蓀進一步闡釋批判的實在論。他表示，批判的實在論之所以是一種實在論哲學，在於它對外物的見解方面。若有人提出，我們不能直覺外物，則我們如何知道確有外物存在呢？批判的實在論確定地回應說，我們知了外物，不由印攝，而由斷定（affirmation），但外物確實是存在的。若再問如何去證明，則回答說，在知覺中所

---

[276] 《新哲學論叢》，頁 239 - 240。

現前（given）的蘊，與實物所固有的蘊相一致。在這一點上，批判的實在論便建立其真偽的標準，以為知蘊與物蘊相一致的是真，不相一致便是偽或誤差。[277] 同時，由於知蘊與物蘊可相一致，所以可以斷定外物是獨立的，可以作為認識的對象，因此我們可以由科學來研究外物；又由於知蘊與物蘊可以不相一致，所以我們知道外物不具有次性，不是心理狀態。[278] 張東蓀指出，這樣的知識觀點，近於常識；批判的實在論的主張，是混融了兩種舊說在一起。一種舊說認為外界獨立的事物可投射於主觀而不改變樣子；即是主張認識作用是「攝取性格的」（transitive）。另一種舊說以為我們所認識的事物至少總有若干性質是由主觀方面附加的；即是主張認識作用是「附加的」（relevant）。批判的實在論以為這兩說是相待相成的，任缺其一都不足以自存。由於批判的實在論取法後一說，即附加性格，所以提出認識內容不是寫真；又因吸收前一說法，即以為外界獨立的事物可投射於主觀方面而不改其樣子，所以又主張外物是獨立存在的。張氏最後指出，就外物的獨立存在性一點而論，批判的實在論與新實在論一樣，都以為無論我們去認識外物抑不去認識外物，外物總是獨立存在的。從這一點上來說，批判的實在論可算是實在論中的一種。[279] 筆者以為，批判的實在論自然較素樸的實在論有更強的接受性。但在真偽的問題上，它仍未能給我們一個滿意的交代。即是，批判的實在論說，若知蘊與物蘊相一致，則是真；若是不相一致，便是偽。但我們只能確定知蘊，不能確定物蘊，因我

[277] 但如何決定知蘊與物蘊是一致或不一致呢？張氏沒有進一步解釋。

[278] 知蘊通於心理，若知蘊與物蘊不相一致，即表示外物不與心理狀態相應，不具有次性。所謂次性指洛克所說那些感覺性格，如紅色、甜味、大聲之類。而洛克所說的初性則指大小、形狀、結構、運動之類，有客觀性，與心理狀態無關。

[279] 《新哲學論叢》，頁 246 - 247。

們不具有能直接接觸外物的機能，因而不能取得精確的物蘊。這樣知蘊與物蘊在何種情況下可以說相一致，又在何種情況下則是不相一致？這個懸疑還是存在。對於這個懸疑若不能破解，真偽的問題仍是不能決定。

三十一、關於外界實在的問題

最後，我們進一步討論外界實在的問題。這外界實在的意思是離開我們的感官，以至一切認識能力，以至我們的生命存在，在外面的具有獨立性格的東西。到底有沒有外界實在？這問題一直困擾著古今的哲學家：在形而上學方面，有沒有離開我們的認知的外界實在？在知識論方面，倘若有外界實在，我們如何去對它進行認知，對它建立客觀而有效的知識？張東蓀指出，我們平常所謂外界，可以說十分之七八不是真屬於外界，而是屬於主觀所具有的身體機括。這種機括是居於身體媒介的地位，但亦可以說是外界，不過只能說是「準外界」或「亞外界」，亦有人稱它為「體感」（bodily feeling）。於是我們便有三種：一是真的外物；二是媒介的體感；三是主觀的心。[280] 按張氏這樣說有點模糊，主觀的心怎能說是外界呢？媒介的體感也不能離開主觀性。在這裏我們不談論這兩者，只把外界實在聚焦在張東蓀所說的「真的外物」上。

張東蓀強調，我們不能說的正是外物是不存在的。他說無論如何傾向唯心論的哲學家，從來沒有真正否認外物的存在。他們都是承認外物的存在，只是要問外物在何種意義下存在。他們說我們所要知的，不是外物的「僅僅乎存在」（bare existence）的問題，

---

[280] 同前注，頁 118 - 119。

而是在何種意義之下存在的問題。[281] 張氏表示他自己也是這樣看，即不說外界實在不可能，只問外界實在在何種情況下可能。他明顯地說我們不能否認外界存在，不過，我們對於外界真有所知的是有限的，並不是很多。他說到康德，表示康德把外界看成是純粹的材料，把內界視為格式，按張氏是指範疇。他自己強調，那些格式大部分是內界的，但其中也有是外界所鑠的，例如原子性的說法。他引艾廷頓（A. S. Eddington）的說法：對於外界是否真有定律，我們還是不敢確定。不過似乎可以考慮原子性的定律，這可以視為真正的定律。張氏表示，我們在認識上能夠分辨物件的個體，知道 A 不是 B，必定是由於外界有一個原子性定律而可能。我們對於不斷在流變的渾體世界揀別出一些雖然散開但卻不變的個體秩序，不能說是全依於主觀的格式，好像自己作為主觀者而戴上九宮格的眼鏡那樣，看見一片白紙而劃成許多小塊。我們只能說好像庖丁解牛一樣，庖丁的刀斬下來皆中其節，但牛的自身似乎亦有其節。[282] 張氏的意思是，我們主觀方面以格式來接受外物，要真能接受外物而又能以格式來處理，外物方面亦應有與格式相對應的條理，才能成事。這是一個很好的提示。康德以範疇的連結來處理外界的雜多，在雜多方面當亦應有與範疇的連結相應的性格，不然的話，以範疇來處理、範鑄雜多便會出現不相符應的問題；亦即是範疇不能作用於雜多，則對象便不能出現，知識不能成就。

關於外界實在，表面上明顯地是一個形而上學的問題，但也馬上涉及知識論的問題。因為倘若說外界實在是有的，是存在的，

---

281 佛教唯識學說外物或自性是不存在的。事物作為現象而出現，並不是依於根本不存在的自性，而只是我們的主觀的心識的詐現而已。張東蓀沒有提及唯識學，他未有注意到這種學說。

282 《新哲學論叢》，頁 118 - 119。

則我們馬上會問：我們如何認識這種外界實在？憑感官，抑是憑思維呢？知識論的問題便出來了。例如柏拉圖提出理型作為萬物的形而上的依據，萬物模擬的正本，則我們能否知道，如何認識這理型呢？在柏拉圖來說，理型存在於理型世界，具有實在性，不存在於現象世界、經驗世界；但我們憑思想可以認識理型。這樣，外界實在便引出知識論的問題了。其中一個很具爭議性的問題，便是共相概念的問題。共相是普遍的概念，在哲學中，特別是在知識論中，常常被提出來，也很難處理。柏拉圖的理型，便是一個共相。它的存在性是在外抑是在內呢？在柏拉圖來說，自然是在外的，但也有很多人強調它的內在性。張東蓀很重視經驗主義者柏克萊，說他在共相論上有一個貢獻，即是推翻了共相的外在性。張氏指出，柏拉圖的理型是純粹在外界自己存在的，與認識者和認識活動無關。不管你是否認識它，它都是獨自存在於外界的。張氏也提到抽象說，後者主張我們看到白花、白鳥、白雲而抽象成為「白」的共相，雖然這抽象作用是心的作用，但我們亦不能不承認在外界的確也有被抽象的可能性與潛存性。張東蓀強調，柏拉圖的理型說是唯外的一元論，而抽象的兩元說則是內外二元論。在張氏看來，柏克萊所以進了一步是他推翻了抽象說，而建立唯內的一元論。他又說休謨對於這種唯內的一元論加了一個習慣說，使我們知道共相、條理、法則雖純然地在內界，但卻有一定的規矩，不能胡來。這種軟性的習慣說卻啟發了康德的硬性的格式說。[283] 張東蓀強調，由柏拉圖到康德，可謂由外而到內。他進一步說明，條理（如理型、規矩、範疇）由外而移到內，首先是發現外界的條理還是在外面時時變遷，不能永久。他指出，亞里斯多德說明柏拉圖為何主張理型說的動機是不錯的，柏拉圖以為感覺總是一次過的，只有偶然性而無恆常性。故

[283] 何以說習慣說是軟性，而格式說則是硬性，張氏沒有解說。

感覺是雜亂無章的，在這個雜亂無章的世界中，人們無法生活下去，則勢必要另外有一條理的世界潛藏於其中，要待人努力去尋索，這有如撥雲見日，便可以了。但人的努力結果，雖然不是絕對地不能尋索的條理世界，卻是只能發現所謂「理」，最初以為這理是恆久不變的，後來卻知道亦是靠不住的。[284] 既然在外界不能找到有絕對性的固定的條理，於是只能認定確然不變的條理只在人的主觀中。張氏指出，主觀自立規矩，以衡量客觀，則客觀雖變幻百出，但主觀的尺度則不變。原來我們的常識總是以為變化的是主觀，不變的真際在客觀，實際並非如此。這便是不變的規矩、條理由客觀移到主觀的由來。[285] 張東蓀的這種說法，讓人想起有人說康德提出知性為自然立法的問題。即是，康德指出知識的成立，首先是感性從外界吸收到材料、雜多，然後知性提出作為格式、規矩的範疇，這些範疇具有先天的連結、綜合的作用，以範鑄雜多，使之成為對象，而建立對對象的知識。由於雜多來自自然、外界，知性以規矩、範疇去處理它，對它的雜多進行連結、綜合，例如因果範疇、實體屬性範疇，使雜多依法則而被安排在適當的位置。這便是知性為自然立法，好像主觀方面的知性對於客觀方面的外界、自然有監控、決定的作用，對後者具有先在性（priority）與優越性（superiority）。其實事情不是這樣簡單，不能這樣快便說主觀能決定客觀。康德在他的鉅著《純粹理性批判》中的〈超越推演〉一節中便專門處理這個問題。但我們在這裏沒有篇幅闡述，只能暫時擱下。

上面提到柏拉圖的理型或共相是在外界的。它的對立面是殊相。共相是超越的、絕對的，殊相則是經驗的和現象性的、相對的。

---

284 這「理」顯然是指理型，但理型何以是靠不住，或仍會變化，張東蓀沒有交代這個問題。

285 《新哲學論叢》，頁 92 - 93。

張東蓀指出，無論是主張共相是先殊相而存在，抑是主張共相即存在於殊相中，以柏拉圖為代表的希臘哲學家總是以為共相是在外界的，而不是依靠我們能認識的心而存在的。他們總是以為共相是自然地存在於外界的，而不是我們在認識它們時由心創造出來的。簡言之，即是外界是自有，不是由心所創造。他們未有發現共相問題可由外界到內界。張東蓀強調，能夠有這種發現，要由康德開始；即把共相由外界移到內界，而成就共相的內界轉向是康德。但康德的思想是經由休謨的提醒而開拓出來的。他認真地指出，倘若沒有休謨，便沒有康德。康德自己也承認，休謨的思想把他從獨斷的迷夢中喚醒。但休謨又受到柏克萊的提醒。張東蓀因此表示，由柏克萊經休謨到康德，是共相論的一個大轉彎。這種轉彎或轉向是甚麼呢？就是由共相是客觀的觀點轉向共相是主觀的觀點。即是說，最初是以為條理是本來在外界的，後來轉到以為條理是內心的規矩而投射到外物上的。[286]

在這裏，張東蓀提出一個知識論以至存有論的非常重要的問題：雖然因果律是內界的規矩，但這因果律亦暗中表示，外界的客觀實際必定也是有條理的，而且其條理也有些類似因果律的性質。倘若不是這樣，則內界的格式或範疇如何能由內界而進入外界的場所裏面，而不會有不相一致、鑿柄不相入的情況發生呢？以康德哲學的名相來說，知性的範疇所展示的連結、綜合的模式與外界的雜多的存在的模式，是相一致的、相應的。張氏指出，因果律雖是主觀的，但我們亦要承認，客觀的外界存在必定有多分與它相應。因果律與函數律不是在性質上有何等絕對的不同，兩者都一致展示客觀的外界亦應有其條理。在這裏，張氏還是相當謹慎地立說，客觀

---

[286] 同前注，頁 84 - 85。

的外界有其條理雖是不容否認，但畢竟還是一種信心，即我們相信必定是如此而已。此中的關鍵，依張東蓀的看法是，我們對於這個客觀的外界，透過種種不同的途徑來窺探其固有的條理，但畢竟不能脫去我們自己的主觀的色彩或關聯。好像我們以種種不同的眼鏡來看這個客觀的外界，但眼鏡的作用總是會影響我們所見到的物體，因而我們所見到的未必即是其物體的原來樣貌。但在另一方面，我們可以說，雖然我們不能超越自己主觀的條件或有限性而直接把認知滲透入客觀的外界，但這個落在主觀格式中的客觀的外界卻未必不即是客觀的外界的原來面目。[287] 張東蓀因此說，這種印象說真卻未必全真，說妄亦未必全妄。因此我們對於條理之在客觀的外界不能認為是已確定了的事實，只可以認為是合理的信仰。這種信仰是從哪裏來的呢？就是因為我們在內界立下了規矩，卻居然能實施於外界，在外界有其效力。張氏把這種現象稱為「閉門造車而竟出門合轍」。依他所見，康德他們的超越論只說到閉門造車，把所有的條理與法則都聚集到內界，而變為格式；但未有說明何以能出門合轍。[288] 不過，張氏還是說，康德的學說其實已隱然地昭示，說前門雖然關閉了，還有後門可走。就是外界的客觀只是渾雜的材料，而所有結構的條理卻都是內界的。於是這內界的超驗格式可說是昭示了宇宙的本質。

張東蓀以作結的口吻說，康德他們向外面探求事物的真相而不得，因而向內探求自心的構造，卻反而能窺見事物的真相，因而這

[287] 這裏讓我們想到現象與物自身的分野。現象是我們所看到事物的樣貌，這不能完全脫離我們的主觀性。物自身則是事物本身。依康德，我們人類的認知能力：感性與知性，只能認識現象，不能認知物自身，要了解後者，必須要靠睿智的直覺，我們人類沒有這種認知機能，只有上帝才有。

[288] 上面我們說康德的《純粹理性批判》中的〈超越推演〉一節便是要說明出門合轍的問題，張東蓀只是未有留意而已。

些超越派的哲學家推論到極端，勢必會成就一種唯理的哲學，以為依人心中的理性便可得以窺見宇宙本來就是一個大理性。[289] 他說這派哲學專拿科學所依靠的公理、定則來作批評性的研究。自康德以來，以迄於現今，德國、法國、英國、美國的哲學家幾乎都是以這種思潮來代表哲學全部。他坦承自己也是其中的一員。[290] 張氏的這種說法，並不是很符合事實。有很多英美的哲學家，並不是走這一路向，特別是實在論者與分析哲學家如羅素、摩爾（G. E. Moore）和維根斯坦（L. Wittgenstein）。維也納學派的邏輯實證論者如舒里克（M. Schlick）、卡納普（R. Carnap）和機體主義哲學家懷德海也是。特別是懷德海，我們很難替他定位，說他是哪一方面的哲學家；他是一個形而上學家、數學家，但也有很深的美學情調。他甚至說自己的思想是東方形態的，特別是印度的。

最後，張東蓀又把探討的焦點移到因果的問題上來，特別是感相或感覺方面，在感覺中看其條理或秩序為如何。他指出休謨是以因果律為中心以決定外物的存在性的，因此我們要看因果律：因果律存在則外物存在，因果律不存在則外物亦不存在。因為因果律是外物存在的一個最有力的證明。張氏進一步說，我們無法知道外物究竟是否存在，只能從感相的條理以證明有外物。因為我們不能撥開感相而說感相背後有外物。既然不能撥開感相而探求感相的背後實況，則只能即在感相自身來看它有無為外界所影響、所左右的形

[289] 按張東蓀這樣說，未免轉得太快。平心而論，要向外在世界探求它的真理，自然要面對外在的宇宙的種種事物、現象，認真研究。這應是科學家的工作。哲學家所關心的，毋寧應是心的世界，於是便把焦點從外界移到內界來，於是發現感性與知性，和它們的格式，這便是時空與範疇。但光是這樣做，如何便能把握到概括內界與外界的宇宙的本質呢？康德不是這樣做，德國觀念論者也不是這樣做。

[290] 《新哲學論叢》，頁 133 - 134。

跡。他並不贊成探討知覺與外物的原樣是否相符，因為這是沒有結果的；在這個問題上，始終只是知覺這邊在說話，而他方的事物的原樣不能對我們有任何回應。不過，張東蓀認為我們仍有一些工作可以做，即是，我們戴著眼鏡對所看到的東西一一檢視；倘若所看到的有一兩個東西，它們雖各自不同，但都是黃色的，則我們可以把這個所以成為黃色的緣故歸到我們所用的眼鏡，而不必歸到各個東西的自己。[291] 張氏表示，這個方法就是在感覺中尋求條理的性質，如果其秩序是由於知覺者而成的，則可稱這秩序為主觀性的秩序。如果其秩序是不為知覺所影響，反而可以影響知覺的，則便可稱這秩序為客觀性的秩序。[292] 張東蓀在這裏說了重話，若是有了客觀界的條理，則當然必有客觀的事物。他指出休謨以感覺間的條理來說明外物的存在，就是這個用意。[293]

以上是張東蓀提出確定外界事物存在的要點。他基本上是說我們無法直接接觸外界的存在，這亦即是在現象或感覺、感相之外的存在。但這外界的存在與感覺肯定有關聯，我們通過對感相的處理，便能確定是否有外界的存在。對於感相的處理，他提出「條理」一概念，表示研究感相間的條理是我們決定外界的存在是否是一種現實事件的有力途徑。這點頗有說服力，但他說得不夠。即是說，感相間的條理如何理性地關聯到外界的存在呢？我們如何能具體地確認感相間的條理呢？光是說休謨的因果律或因果關係是不足夠的、不可靠的，因為在休謨眼中的因果關係只是一種心理效應，

---

[291] 按在這裏仍然有一個疑慮：大家都戴著眼鏡看事物，很難發現作為事物的共同性質的黃色。即是，如何讓各人的焦點都集中在黃色這一性質上呢？

[292] 在這裏有一個問題：我們如何見感相中有秩序抑沒有秩序呢？是就一百個物體中看見它們都是黃色麼？黃色便是秩序麼？張氏在這裏說秩序，好像是就共相而言。但如何確認共相，並不容易。

[293] 《新哲學論叢》，頁 377 - 378。

故沒有普遍性與必然性。這便需涉及康德說的因果範疇與其他範疇的先驗的連結、綜合的作用。張東蓀意識到這個問題，對它也有說明，但過於簡單，只是點到即止。他沒有有力地交代範疇何以能必定有效地作用於外界的雜多之中，「閉門造車」，如何能「出門合轍」？他也沒有正視康德的〈超越推演〉的意義與作用。

第二章　金岳霖的實在主義的知識論

一、金岳霖的知識論之為實在論的知識論的理據

在西方哲學中，知識論（theory of knowledge, epistemology, Erkenntnistheorie）是其中重要的一部分，也是在西方哲學中成就顯赫的理論。這種理論大體上可分成兩個系統：實在主義的知識論與觀念論的知識論。康德（I. Kant）和胡塞爾（E. Husserl）的知識論是屬於後一形態或導向的知識論。概要地說，康德以物自身（Ding an sich）作為一限制概念（Grenzbegriff）來解決外界實在的問題，把知識限制於可能經驗的範圍；胡塞爾則把一切外界實在都加以懸擱（epoché），中止討論。這是由於他們都不承認外界實在或外物的獨立存在性的緣故，因而沒有外界實在的知識論的問題。實在主義則不同，這種思想肯定外物的獨立存在性（同時也承認經驗中的事物、質體〔entity〕的實在性）。便是基於這點，實在主義或實在論的知識論便出現了、形成了。

這種知識論認為，在我們的認識機能特別是感官面前出現的東西，有其實在性（reality）；而那些超越我們的感官的、在現前東西的背後而又支撐它們的東西，也有實在性。我們可先作這樣粗略的理解。

就西方哲學來說，特別是形而上學方面，外界實在或外物的獨立存在性一直都是一個富有爭議性的問題。很多哲學家承認外物的

獨立存在性，因而在這個問題或前提下提出自己的知識論，討論對於這外物的知識的問題。這種探討可以追溯到柏拉圖（Plato）提出的理型（Idea）說。跟著有亞里斯多德（Aristotle），經過中世以迄近現世，探討未嘗中斷。在近現世的實在論（realism）中，以羅素（B. Russell）和摩爾（G. E. Moore）最為有名，也最具代表性。而在我國，亦出現了好些實在論者，如金岳霖、馮友蘭、張申府、張岱年等，他們都分別提出自己的實在論的知識論學說，其中以金岳霖在這方面所表現的成績最具分量。這裏我們就以金岳霖的知識論為基礎，來說實在論的知識論。

以下我要提出一些以金岳霖的知識論來說實在論的知識論的理據。金氏本來是研究格林（T. H. Green）的政治學說的，格林是新黑格爾主義者。其後轉學羅素、摩爾的實在論，對休謨（D. Hume）的經驗主義（empiricism）也發生濃厚的興趣。他曾表示有兩本書對他有特別重要的影響，一是羅素與懷德海（A. N. Whitehead）合著的《數學原理》（*Principia Mathematica*）和休謨的《人性論》（*A Treatise of Human Nature*）。同時，由於他具有頗強的分析能力，而摩爾的成就又表現於分析哲學方面，因此他被稱為「中國的摩爾」。他一生寫了四本書：《邏輯》、《知識論》、《論道》和《羅素哲學》，[1] 和一些散篇的論文，中英文都有。[2] 扼要地說，金岳霖是英才早現，二十五歲便拿美國的博士學位，又遊學德國、法國、英國，在國內著名大學擔任哲學方面的系主任，又有上述除《羅素哲學》之外的專著，合而為一個哲學體系，成就不可謂不大。可惜一九四九年以後，屈從馬列主義，頻頻參加社會活動，作馬列毛的社會行動的轉向，學術研究（客觀性格的）幾乎完全中斷，著作交了白卷，學問也有倒退的傾向。他的《羅素研究》雖展示出對羅素哲學的熟諳，但充滿政治語言和站在既定的哲學立場，

[1] 金岳霖：《邏輯》，《金岳霖文集》第一卷（蘭州：甘肅人民出版社，1995年）；金岳霖：《知識論》（北京：商務印書館，1983年）；金岳霖：《論道》（北京：中國人民大學出版社，2005年）；金岳霖：《羅素哲學》（上海：上海人民出版社，1988年），其中用力最勤的，自然是《知識論》。前三本書在一九四九年解放前已經撰著妥當，代表著金氏在邏輯、知識論和形而上學三方面的觀點。《羅素哲學》是在解放後寫的，這不單講羅素的哲學，同時也批判羅素，那是依於馬列主義的意識形態來做的。按金氏自解放以來，不知是基於政治上的壓力，或是基於對馬列主義思想在中國與蘇聯的成功革命，或者兩方面都有，而宣布追隨、學習和宏揚馬列主義，放棄以前一切的學問。故在解放後直到老死這幾十年間，只寫出《羅素哲學》一書，而這書也不是客觀地闡述羅素的哲學思想，如上所說，卻是以馬列主義的唯物論（materialism），特別是辯證法唯物論（dialectical materialism）來批判羅素。

[2] 金岳霖的英文論文很難找到，包括他在美國哥倫比亞大學寫的博士論文〈The Political Theory of Thomas Hill Green〉（T. H. 格林的政治學說）。近年劉培育編了：《道、自然與人：金岳霖英文論著全譯》（*Tao, Nature and Man*，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年），收錄了金岳霖全部英文論文的中譯。另外，有關金岳霖的哲學，特別是知識論與邏輯的研究，近年在大陸頗掀起一陣熱潮，就筆者手頭所有的，已有下列諸種著書：

杜國平：《真的歷程：金岳霖理論體系研究》（北京：中國社會科學出版社，2003年）。

胡軍：《金岳霖》（臺北：東大圖書公司，1993年）。

胡軍：《道與真：金岳霖哲學思想研究》（北京：人民出版社，2002年）。

胡軍編：《金岳霖選集》（長春：吉林人民出版社，2005年）。

胡偉希：《金岳霖哲學思想》（武漢：湖北人民出版社，1994年）。

胡偉希：《知識、邏輯與價值：中國新實在論思潮的興起》（北京：清華大學出版社，2002年）。

胡偉希：《轉識成智：清華學派與廿世紀中國哲學》（上海：華東師範大學出版社，2005年）。

張茂澤：《金岳霖邏輯哲學述評》（西安：陝西人民出版社，2003年）。

陳曉龍：《知識與智慧：金岳霖哲學研究》（北京：高等教育出版社，1997年）。

袁彩雲：《經驗、理性、語言：金岳霖知識論研究》（北京：人民出版社，2007年）。

劉培育主編：《金岳霖思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2004年）。

金岳霖講述、倪鼎夫整理：《金岳霖解讀〈穆勒名學〉：紀念金岳霖先生誕辰一百一十周年》（北京：中國社會科學出版社，2005年）。

完全無創發性、獨立研究可言，這是很可惜的。不過，他倒培養了好些優秀的數理邏輯的人才，如王浩、沈有鼎、胡世華、周禮全等。莫紹揆不知算不算他的學生，對他在開創中國的數理邏輯的學習風氣，有頗高的評價。

金岳霖雖是中國學者，但他的知識論是西方式的，是在實在主義的背景下建立的。他的鉅著《知識論》基本上是從西方哲學的理論與思維形態而寫出的，其中展示出西方近現代在知識論上的根本問題和探究方向，對西方知識論上的困難（如休謨的經驗主義的知識論）提出有創建性的回應。他的哲學視野寬闊、全面，思辯態度嚴謹，分析力強。故此書可視為西方哲學的著作，特別是能補西方在知識論的發展上的不足；另外也有他自己的創發性思維在內。值得注意的是，金岳霖很重視知識的對象或認知對象的獨立性、客觀性，不依附於認知主體或他所謂的官覺。他說：

> 被知底性質不是知識所創造的。如果我們用客觀兩個字說被知底客觀的性質如何如何，一個最基本的意義就是表示被知底性質不是知識或知識者所創造的，它不是憑知識底意志心思所能左右、修改、產生……等等的。被知底性質要有這樣的硬性方能實在，方能維持我們對它的實在感。[3]

這種說法非常重要，它展示了西方的文化精神所強調的客觀性，後者常可在西方的民主政治與科學中見到。所謂「客觀性」有獨立存在的意義，這便是「硬性」，是我們對認知對象產生實在感的基礎。這種實在感表示存在世界或客觀世界對於我們人間的獨立性，不被創造、改造。這種被創造性、被改造性，相應於佛教所謂的「有為法」（saṃskṛta）。佛教認為，世間一切事物都是依因待緣而生起的，

[3] 《知識論》（北京：商務印書館，1996 年），頁 105。

所謂「緣起」（pratītyasamutpāda），不具有獨立實在性。「為」即是創造、造作。而不被創造性、不被改造性，則相應於「無為法」（asaṃskṛta）。金氏在這裏所說的客觀性、硬性，是獨立的、不被創造性、不被製作性，是無為的。不過，這樣的類比，要適可而止，不能抓得太緊。金氏是實在論者，佛教則接近觀念論。後者所重視的無為法，如「空」（śūnyatā）、「涅槃」（nirvāṇa），被視為終極原理，金氏不會承許其存在性。

在上面所引的一段文字中，金氏明顯地表示出，在我們對外物或外在世界的認識中，有很牢固的主客的二元對立關係（dichotomy, bifurcation, duality）。這種 duality 或 Dualität，使認知活動和道德活動、審美欣趣活動或宗教活動都不同，後者的基調是要克服一切二元對峙的關係的。在佛教來說，也是這樣，一切二元對峙的關係都要被超越，即使是認識的對象，也沒有實在性，而是由心識所變現。在這種情況，心識或認知心認識它的對象，即是認識自己。這叫作「自己認識」（svasaṃvedana）。

金岳霖對自己的知識論的確很有自知之明。對於現實世界的事物進行認識，現實便是現實，我們只需如現實之為現實來認識、理解它便可，不必依主觀想法將之簡化、減省，也不必畫蛇添足，所謂不增不減。「官覺不曲傳現實」。金氏即依此原則來進行對知識的探索，而稱自己的知識論是一種實在論的知識論。[4] 此中的「實在」，並不是簡單的，事物是綜錯雜呈，互相牽扯的。金氏強調，知識不應只照顧簡單的理，也要照顧複雜的事，要事中有理，理中有事。他更坦言，倘若有人一定要在他的知識論中安上主義，則可稱為實在主義的知識論。他指出，實在主義最能表示他的知識論的

[4] 同前注，頁 247。

主旨。[5]他不諱言自己的理論立場是實在主義，並坦承這種實在主義是來自早期的羅素和摩爾的。[6]

實在主義很強調感覺、感覺器官，亦即是金氏所說的官覺。他說「官覺不曲傳現實」，是有一個前提的，這就是官覺必須是正常狀態的官覺，現實是感性與料（sense-data），官覺便老老實實地吸收這些現實與料，讓理性或思想去思維。倘若官覺不是在正常狀態，卻產生幻覺，則官覺不曲傳現實便不能說了。當然，現實不是世界的全部；在它之外還有理想、概念，這是非官覺的事了。

金岳霖自己以自己的知識論的背景為實在論或實在主義，一些對它的學問有理解的學者也視他為實在論者，他的知識論是實在論的知識論；他是屬於清華學派的，而這學派是宗奉實在論的。[7]胡偉希寫過幾本有關金岳霖哲學的書，在他的《轉識成智：清華學派與廿世紀中國哲學》中，他提出新實在論者的哲學立場是多元論，他們不認為世界的終極本源是一，而主張多。在西方近代以來唯心與唯物兩大立場的對壘中，他們提出一「第三條路線」，主張世界的終極實在既非心亦非物，而是獨立存在著多種實在，而這種實在，是同時包含著共相與殊相的。[8]胡氏的這種說法，基本上是針對金岳霖的哲學而言的。金岳霖是少數不願承認唯物論所強調的物質是宇宙的終極實在的學者之一，另一位自然是人所熟知的熊十力

---

[5] 同前注，頁 18。

[6] 〈我追隨毛主席接受了革命的哲學〉，劉培育主編：《金岳霖的回憶與回憶金岳霖》（增補本）（成都：四川教育出版社，2000 年），頁 68。

[7] 參看胡偉希：《轉識成智：清華學派與廿世紀中國哲學》，頁 4-5；孫道升：〈現代中國哲學之解剖〉，《國聞周報》第 45 期（1935 年 11 月 8 日）；王中江：〈知識論〉，劉培育主編：《金岳霖思想研究》，頁 137。

[8] 胡偉希：《轉識成智：清華學派與廿世紀中國哲學》，頁 104。

先生。王中江在劉培育主編的《金岳霖思想研究》一書中負責寫金岳霖的知識論部分，在其中，他有這樣一段說法：

> 在金岳霖的知識論中，肯定外物的實在性，是他的知識論的出發點和基礎。……金岳霖的知識論還肯定共相或觀念的獨立實在性。就是說，他認為共相或觀念與個別事物的存在不同，它是一種實在的有，它不能從經驗中觀察到，也不依賴於人的認識而有，但可以為認識所把握。[9]

這是說，金岳霖的知識論同時肯定外物或個別事物與共相的實在性，這正是新實在論者所堅持的（新實在論與實在論的區分，下面有交代）。這種知識論自然是實在論的知識論。不足的是，王氏提到共相是實在的有，不依賴人的認識而為有，則共相是何種意義的有呢？我們依據甚麼而說它是有，是實在呢？王氏未有交代。而說共相可以被認識，但如何被認識呢？我們可以從哪種機能來認識呢？則更是問題。在這裏，王氏顯然忽略了在實物、質體之外的另外一種有或存在（Sein），這即是觀念性格的存在，這需要通過理性（Vernunft），特別是知性（Verstand）來認識。實在論者不大重視這種認知能力。

以上我們透過金岳霖自己的評估與學者對他的研究，就對知識問題的取向上說他的知識論是實在論的知識論。在這裏，我想扼要地對金氏的實在論的知識論的性格、背景作些概括，以結束這一節的討論。就哲學的理論立場而言，通常有兩種可說：實體主義（substantialism）與非實體主義（non-substantialism）。前者是透過一個有內涵、實質的體性的實體（Substance）來說終極原理，這原理可以是心，也可以是物。後者則以為宇宙的終極原理不具

[9] 劉培育主編：《金岳霖思想研究》，頁 137。

有實體、自性（svabhāva），一切事物都是依因待緣而生成的，因緣在則事物在，因緣去則事物離散而消失。這兩種立場是正面相對反的，一說實體是終極原理，另一說事物沒有實體的狀態是終極原理。另外，有人提出第三種說法，認為宇宙的終極原理是形而上的一種力動，它不是實體，也不是空無的狀態，而是兩者的綜合與超越。這種說法正是筆者近年致力建立的純粹力動（pure vitality, reine Vitalität）觀念。純粹力動作為一種超越的原理、力動，沒有經驗內容，它不是實體主義所說的上帝、實體，也不是非實體主義的空、無（絕對無），而是兼具體與用的性格的生命的原動力，它不是體，也不是用，體與用的分別在其中無從說起。這種力動表現在主體之中，成為睿智的直覺（intellektuelle Anschauung），表現在客體方面則是花草樹木、山河大地的整個世界。認知問題如何說起呢？那便是睿智的直覺自我屈折而成知性（感性也在其中）以理解外在的世界，而構成對世界的知識。[10]

金岳霖他們所說的實在論，是以作為實在者的具體事物與抽象的共相都是實有，不是虛無，故應是實體主義的理論立場。金氏在他的《論道》的〈緒論〉中說：

> 最崇高概念的道、最基本的原動力的道，決不是空的，決不會像式那樣的空。道一定是實的，可是它不是呆板地實，像自然律與東西那樣的實，也不只是流動地實，像情感與時間那樣的實。道可以合起來說，也可以分開來說，它雖無所不包，然而它不像宇宙那樣必得其全然後才能稱之為宇宙。自萬有之合而為道而言之，道一；自萬有之各有其道而言之，

[10] 關於其中種種問題，可參閱拙著《純粹力動現象學》（臺北：商務印書館，2005 年）、《純粹力動現象學續篇》（臺北：商務印書館，2008 年）。

道無量。[11]

道即是終極原理，它不是空、空無所有，而是實，有其體性義的內涵，這可說為實體。但這實體不是唯一的絕對不能分的實體，而是帶有機體（organism）性格的實體，它可表現為一，也可表現為多。它不是固定不變的一元，也不是散列而互不關涉的多元，卻是一元中有多元，多元中有一元，一元與多元互不相礙。這便是金岳霖的實體主義思想。這種思想有點像宋明儒學，特別是朱子的道的理一分殊的說法，金氏有自己特別強調之處，這即是表現：道可表現為一，也可表現為多。一與多或一元與多元並不是固定下來的：一不是固定的一，它可表現為多；多也不是固定的、分散的多，它也可表現為純一。這種道的表現又略似佛教華嚴宗所說的一即多、多即一，一與多相攝相入的關係。特別是華嚴宗講四法界中的後兩法界：理事無礙法界與事事無礙法界。另外，華嚴宗又講十玄門，其中首三玄門：同時具足相應門、一多相容不同門、諸法相即自在門。對於這些名相或述語，我們在這裏不能一一作解。只是想指出，金岳霖的思想，在形而上學方面，相當雜亂。一與多分開說是分解的思路，一與多放在一起說則是綜合的思路。這分別展現出分解與綜合的不同的思維形態。分解的思維自與金氏自身的分析哲學的訓練有關，而綜合的思維似乎是受到東方傳統的圓融理想的影響。不過，對於這些問題，筆者不擬討論得太多。從知識一面來說，金氏明顯地強調道的多元性格；他的意思是，道分化，或分流，可以成立對現象世界的種種事物的多元性的認識。若從知識一面來說，金氏強調道的多元性格，道分化，或分開，我們便能對現象界的種種事物作出多元性的認識。

---

[11] 金岳霖：《論道》，頁 16。

進一步看知識的問題，金氏把它與玄（元）學或形而上學的研究加以比較來說，其著眼點是研究的態度方面。他說：

> 研究知識論，我可以站在知識論底對象範圍之外，我可以暫時忘記我是人，凡問題之直接牽扯到人者，我可以用冷靜的態度去研究它，片面地忘記我是人，適所以冷靜我底態度。研究元學則不然，我雖可以忘記我是人，而我不能忘記「天地與我並生，萬物與我為一」，我不僅在研究底對象上求理智的了解，而且在研究底結果上求情感的滿足。……知識論底裁判者是理智，而元學底裁判者是整個的人。[12]

在這裏，金岳霖區分學術研究的兩種態度，其一是冷靜的、客觀的態度，不把主觀的情感、意志、欲望涉入所研究的東西之中。這是作認知活動所需具備的態度。但若研究形而上學問題，則由於這些問題涉及自己作為人的生命存在的性格、理想，故研究的態度雖可以冷靜態度來做，但光是冷靜是不夠的，我們毋寧應著眼於自己在天地萬物之中的背景，留意自己和天地萬物之間的存在性的關聯，甚至與天地萬物或道建立一種密切的關係，以至於其極致的同一關係，這便是「天地與我並生，萬物與我為一」的境界了。這是另外一種態度。金氏的意思是，研究知識問題，我們應盡量冷靜，以求得一客觀有效的結果，不能有自己的主體性的參與。研究形上學問題（其實何止是形而上學，道德與宗教甚至美學等問題亦莫不如此）則不同，我們不能光是冷靜地、客觀地把所研究的東西完全與自己切割開來，當作外在的對象來處理，卻是要存在地、主體性地視之為與自家生命有密切連繫來做才行。金氏的說法，甚為合理，能展示一種形而上的洞見。不過，他所重視的在研究的結果上求情

---

[12] 同前注，頁 15。

感的滿足，以情感來說其中的滿足，並不是很恰當。這應該是精神上、心靈上的滿足。

金氏在上面一段文字中也說到，我們對事物作知識上的研究，要能夠冷靜下來，即便是對於自己，也不能有一種自己是人、主體的自覺。進一步說，我們要與事物區隔開來，與它們處於一種主客對分，甚至主客對峙、對立的關係。要與事物切割開來，讓自己與事物有足夠的空間，才能夠清晰地認識它們。但研究形而上的問題、形而上的道或真理則不是這樣。我們與這形而上的真理應該是一種一貫的、縱貫的關係，不是一種橫列的對立的關係。特別是說到要證成這真理，讓自己的生命當下便能與這真理合一，則需要與它契合、契接，向它認同，所謂「體道」。即是說，要在自己的生活行為中表現道或形而上的真理，則自己非要與這形而上的真理成為一體不可。這便是金岳霖引述《莊子》書中的「天地與我並生，萬物與我為一」的旨趣。《老子》說的「道可道，非常道」，我們也要好好體會。即是道不能透過言語來理解，不能在主客相對的關係中理解；不然的話，這被理解而得的道，便不是真正的道或常道。

另外，金岳霖認為知識論是一種平實的學問，不應誇張，好像要引人進入一種玄深莫測的境界似的。他對自己的知識論有如下的看法：

> 本書所要陳述的知識論是非常之平凡的知識論，它沒有新奇的思想或高深的理論。……本知識論既不是唯心，也不是唯物的知識論，作者向來不贊成這種名詞。……本知識論既不唯心，也不唯物。不僅如此，本書沒有一章討論心物的，心物的字也不常見。[13]

---

[13] 《知識論》，頁 17。

金氏認為知識論與其他哲學部門特別是形而上學不同。知識論是處理知識的問題，這種知識基本上是不離我們日常生活的知識，因此是平實無奇巧的，不是深遠的，像魏晉時代名士的清談對象那樣。它也不著重一般人所注意的心物問題。嚴格來說，心物問題是形而上學的問題，不是知識論的問題，以唯心或唯物一類字眼為知識論定位，是不相關的，也無此需要。實際上，金氏的《知識論》一書雖然篇幅浩繁，但並不難接觸、理解，他常以現實事例來作譬，說知識之理，如閒話家常，使人有親切感、實在感。

按金氏在這裏的所說，的確有他的道理。他說我們的知識論很平凡、平實，這「知識論」應該包含知識在內。在他看來，知識也應該是很平凡、平實的；就經驗知識（empirical knowledge）或現象學知識（phenomenological knowledge）來說，的確是這樣。但知識是不是只限於經驗知識呢？在這種知識之外，是否還有別的知識呢？這則要看和知識相應的被認知的對象了。在這對象方面，我們通常說有三種：感覺的對象、概念與邏輯、數學的推演，以及事物的自身。感覺的對象由感覺或感性（Sinnlichkeit）去認識，所得的知識是經驗性的、現象性的。這便是金岳霖在上面所說的知識。概念、邏輯、數學則由知性（Verstand）去認識，而成就形式知識（formal knowledge）。金岳霖所說的知識，寬鬆地說，也包含這種知識在內。至於事物的自己，則是指存在於「呈現在我們的感覺面前的對象或現象」的背後的東西，這稱為物自身（Ding an sich）或本體。我們的感覺或直覺不能接觸它，只有如上面提到的睿智的直覺才能接觸它。對於這種認知能力，金岳霖未有留意；他即使有留意及，也不會認為是認知機能。

二、對於休謨問題的貢獻

最後，我們要概括金岳霖的知識論的特性，不能不談他對休謨（D. Hume）問題的處理與貢獻。如經驗主義的知識論，特別是洛克（J. Locke）與柏克萊（G. Berkeley）遺留下來的難題是：外界事物的存在性和有關它們的知識。對於這個難題，休謨以徹底的懷疑論來處理，否認自我、上帝、外物的獨立存在性，只承認印象的連繫，如行雷閃電現象與大雨的連繫。故他對心靈、實體、自由意志，以至因果關係，都採懷疑態度。這頗與實證主義（positivism）相似，後者反對形而上學、反對實在論，強調經驗現象與事物，不理會外物的獨立存在性，也不談觀念的實在。

對於休謨的徹底的懷疑論，金岳霖作過多次的批判，其批判的焦點正是在休謨的意象觀點（意象是金氏的說法，相當於休謨的印象〔impression〕）。他說：

> 他（休謨）底最大問題就在這一點（按即是意象問題）上。我從前曾把他所謂「idea」譯成意象，因為他在理論上沒有我們這裡所說的意念。意象是類似具體的……休謨既只承認意象，當然不能承認有抽象的意念。他既不承認有抽象的意念，他所提出的一些問題，在他毫無辦法（例如無限小），而他底哲學說不通。他有哲學，他底哲學不能例外，當然也是以抽象底意念表示的，然而他底哲學底內容又不承認抽象的意念，其結果他實在是以抽象的意念去表示沒有抽象的意念。[14]

這是說，休謨所用來表達意象的東西，是意念，但他不承認或沒有

[14] 同前注，頁 298。

意念的觀念，結果只能以意象來說。但在哲學上，意念是極其重要的問題，它具有普遍意義，若不用這一觀念，則哲學中的普遍性便不能說。這樣，休謨的哲學便有如金氏所提出的那種問題：能表達與所表達變得模糊起來，以意象來表達意念。這是由於他的思想中沒有抽象而又普遍的意念，或觀念。觀念是哲學的重要思想工具，沒有了它，則哲學中的普遍問題便得不到妥善的處理。

說穿了，金岳霖指出，休謨的哲學的出發點是印象。他不談外物，因此他的印象不可能是外物，休謨是不講外界實在的。另方面，印象也不可能是心或靈魂，因為它是由官覺傳送來的。印象不是常住的，事過境遷，它的強烈性和顯明性便會減殺，印象便會變成意象了。因此，金氏以下的說法是很自然的，可以理解的：

> 休謨底學說普通稱為現象論。主要的出發題材是印象，意象不過是不甚強烈不甚活潑的印象而已。外物休謨認為是無從談起的。……在休謨底理論上不應該有貨真價實的抽象意念，可是假如它真的沒有的話，他連許多問題都提不出來。[15]

就知識的來源來說，休謨本著他的經驗主義的立場，自然是以知識只能來自經驗。但經驗世界的一切事物都是具體的、立體的、特殊的，而我們是要求知識具有普遍性的。這裏所說的普遍性（Universalität），自然也包含客觀性（Objektivität）在內。即是說，知識不單是對某一人有效，而且對一切人都有效。在任何時、任何地都有效，所謂「客觀」，便是指此而言。來自經驗的知識不可能有普遍性。這可以說是休謨知識論的一個大難題。這個難題只有透過提出和建立具有普遍性的觀念或意念來解決，但休謨謹守經驗主義的立場，根本無法發展出意念，只能拿意象來說。在這

[15] 同前注，頁 44。

一點上，金岳霖提出範疇（Kategorie）概念，這是知性或理論理性（theoretische Vernunft）所提供的。康德便非常重視這一點。金氏認為，經驗與理性不必相互衝突，反而可以相互融合。唯有這種思維方式，承認範疇作為普遍概念的實在性，才能讓知識具有普遍性；同時也解決緊密地纏繞著休謨的知識論和存有論方面的因果問題。金氏的這種觀點，與康德可有對話的空間，但在外物的實有的問題上，兩人又被隔斷開來。康德以物自身取代具有獨立存在性的外物，消極地視物自身是我們的認知機能無法接觸的。至於自由、上帝、不朽的靈魂一類形而上的東西，康德仍承認它們的存在性，但它們不是理論理性所能處理的，要交由實踐理性（praktische Vernunft）來處理。康德對外界實有總是持保留態度。而金岳霖則視實在論或外界實有為他的重要思想，認為我們可以對它建立知識。在這一點上，兩人又分途了。在這一點上，筆者要進一步突顯金岳霖所持的觀點。他採取所謂有效原則，作為是否能被視為知識論的開端命題或基礎命題。他說：

> 知識論不是一邏輯系統。……知識論有一套在前提上我們所承認的命題。這些命題要供給知識這一對象底各方面所需要的理論。如果他（它）們能夠供給如上述的所需要的理論，它們有效；如果它們不能夠供給如上述所需要的理論，它們無效。[16]

在這裏，我們可以嗅到金岳霖的知識論有向實效主義、實用主義（pragmatism）傾斜的氣味。佛教唯識學的知識論大師法稱（Dharmakīrti）也著重知識的實效性。但到底甚麼是知識論的實效，金氏說來說去都說得不清楚。他曾提及知識論理論的通與真。就真

[16] 同前注，頁 113。

而言，他強調知識理論需要提供實在感給我們。[17]而最強的實在感，便是確認外物作為知識的對象，是具有獨立存在性的。這又回到外界實在的問題了，而這問題或命題正是我們所要證立的，在證立成功之前，我們不能把它用作前提來看。我實在看不出金岳霖在這裏所討論的合理性。

進一步說，實在感是一個很麻煩的哲學概念。它不同於現實感，後者關聯到在現實的時空之中的感受，同時又牽涉到經驗性的問題。一個現實感強的人，對它自己與周圍的環境有較親切的感受，而且知道如何去理解和解決當前的切身的問題。例如對於一臺機器，他對機器的各種零件都能較快地掌握它們的作用，同時又可靈活地運用這臺機器，甚至在它發生問題時知道在哪一方面出了問題，俾能適當地、正確地修理或調整這臺機器，讓它能繼續運作。又如帶一個人去一處他從來未去過的地方，倘若他有很強的現實感，他便能夠對沿途經過的、看到的景物、現前的景物容易產生印象，因而當下一次他要獨自去那個地方時，他能憑著被人帶領到該地方去的沿途的較鮮明的景物的印象，作為線索，最後能獨自找到了地方。但現實感不強甚至很弱的人便很不同，你帶他去一個地方，他對於沿途所經過的、看到的現實的東西，例如樹木、建築物、河流、山丘等，他都不會留下鮮明和深刻的印象，因為他對於這些現實的東西不感興趣，也不會刻意地去注意它們。結果到了要去的地方，他對沿途的現實的東西沒有印象。到下一次他要獨自去那個地方時，由於對沿途的景物沒有印象，不知由哪條路去，在哪個角度轉彎，一個人去不了，還是需要有人陪伴他去。

實在感則很是不同。最高層次的實在感，常涉及終極真理和體

---

[17] 同前注，頁 114。

證這終極真理的問題。實在（reality）即是終極真理；實在感即是對終極真理的意識、感受，這感受不是感性的，而是睿智性的。金岳霖說實在感，不是就這個層次說，而是就較低的層次說。他是從知識論和存有論的層次或角度來說。如上面所說，實在感（最強的）是對於外物作為知識的對象的確認，這些外物在存有論上具有獨立的存在性。在金氏看來，上帝、理型、實體、本體等都可說實在性，我們對於它們都可生起一種實在感，意識到它們是具有實在性（reality, Realität）的。哲學家可以有自己的實在性的觀念，如心靈、物質、本體、本質，甚至是上帝，這是西方哲學方面的。在東方哲學，印度教的梵（Brahman），佛教的涅槃、空，儒家的天理、良知、天道和道家的道、自然、天地精神，都被視為具有實在性的。這實在性不必是實體、自性，不然的話，佛教便難以說實在性了。但實在性之為終極原理，應該是一種共識，是各家各派所推許的。金氏的實在感與上面列出的觀念有點不同，他把實在感鎖定在知識的對象，甚至外界實在方面說；這些東西作為終極實在，是否有問題，這裏我們暫且不理。在他看來，知識具有實在性，能引發人的實在感，外物具有獨立存在性，也能引發人的實在感，也是沒有問題的。而且，知識，特別是科學知識，能使我們進一步認識自然世界，以至利用這種知識來為我們服務，改善我們的生活品質，也是不爭的事實，從這裏我們可以講實在感，哪怕是層次較低的實在感。

以下筆者要把討論的重點放在休謨的因果觀點與金岳霖在這方面的思考。有一點筆者要先指出，因果關係或因果律在康德哲學特別是知識論來說，是質方面的範疇，展示現象的因果關係的普遍性相。同時，因果律是科學的基礎，倘若我們不能建立因果律的普遍性與必然性，則科學不能成立，我們的美好的、有倫有序的生活便無從說起。休謨的問題，正是未能確立因果律的客觀的依據，以能

闡明它的信念性格，依於我們在日常生活中體會到、感受到的一種慣習。他說：

> 我們如果考察物體的各種作用和原因之產生結果，那我們就會看到，我們的一切官能都不能使我們知道這種關係的究竟。我們只能看到，各種特殊的物象是恆常地會合在一塊的，而且人心藉習慣性的轉移，會在此一物象出現後，相信有另一物象。[18]

在這裏，休謨的意思很清楚，他的知識論的問題也表露無遺。所謂客觀的事實，只能說概然性，我們的理性或理智不能保證它們，特別是因與果的客觀連繫，連自我的同一性也不能說。金岳霖本來是很敬佩休謨的，認為他是哲學中的天才人物。其後終於看到他的學說的嚴重缺失；這種缺失最初是在因果問題上，及後擴展到他的整個哲學體系。其中的致命盲點，是在他對觀念（idea）的理解的偏差方面。他的思想中沒有普遍的觀念、概念（或金氏喜歡用的意念），而只有印象（或金氏所說的意象）。他的哲學中不可能有抽象的思維，而印象的意思也很模糊，它不相應於客觀世界方面的作為事實看的獨立存在的外物。哲學需要有抽象的思維，這是很明顯的。而依金氏的看法，休謨的知識論基本上也不能成立。知識論所處理的問題，是人如何對外界事物建立客觀和有效的知識，這則非要承認外物的獨立存在性不可。[19]在金氏看來，存有論是在理論上、

[18] 休謨著，關文運譯：《人類理解研究》（*An Enquiry Concerning Human Understanding*）（北京：商務印書館，1982年），頁83。

[19] 在這裏，我想涉入一些說法。知識論是探究我們對客觀的、外在的世界建立知識。這客觀的、外在的世界不一定來自和我們的主體、心靈完全區隔開來的絕對外在的境域，它可以是我們的心靈、心識活動所挾帶出來的境界，如佛教唯識學所說的「境不離識」。

邏輯上先在於認識論的。我們要先講實在論，然後才能講知識論或認識論。休謨的懷疑主義不容許我們作這樣的思考。

接著實在論的觀點作進一步的探討，外物的獨立存在性預認同一性（Identität, identity）。即是說，外物自身必須自具一種同一性，使它能始終一貫地作為同一的外物而存在，而有其獨立性，不與其他東西混淆。休謨說：

> 我們從經驗發現，幾乎在全部感官印象 a 中都有那樣一種恆定性，以致它們 b 的間斷 c 也並不對它們產生任何變化，也不妨害它們以同一現象、同一位置再返回來，一如在它們第一次存在時那樣。我觀察我房間內的家具；我閉住眼睛，隨後又睜開；並且發現這些新的知覺 d 完全類似於先前刺激我的感官的那些知覺 e。這種類似關係在上千個例子中被觀察過，並且以最強的關係自然而然地把這些間接知覺的觀念 f 聯結起來，而以一種順利推移把心靈由一個觀念 g 傳送到另一個觀念 h。想像 i 沿著這些差異而有間斷的知覺的觀念 j 有一種順利的推移或進程，這種推移和我們思考一個恆定而不間斷的知覺 k 時的心理傾向幾乎是同樣的。因此，我們就把兩者混同起來。[20]

休謨的這段文字很有意思，也很重要，其中涉及多個知識論的概念，如印象、知覺、觀念、想像等，我們把這概念分別以 a、b、c、d……羅馬體字母來標示，這有助於跟著要做的理解和分析。休謨從經驗論出發，在其中所得到的，都是感官的印象（印象 a），這印象即是意象。這些印象（它們 b）雖斷斷續續（間斷 c），但

---

[20] 休謨著，關文運譯：《人性論》（*A Treatise of Human Nature*）（北京：商務印書館，1983 年）。

都是意象的間斷，不會影響印象的同一性。由感官所得的新的知覺（知覺 d），與舊的知覺（知覺 e），有類似的關係，這可以證成知覺的連續性。知覺與知覺間有緊密的連繫，觀念（觀念 f）便從這些連繫中說。同時，知覺的類似關係也以一種順推的方式，把心靈的前後觀念拉在一起，更確切地說是，知覺的類似關係把心靈由前一觀念（觀念 g）傳達到後一觀念（觀念 h）。知覺與知覺間雖有間斷，因而不能免於差異，想像（想像 i）即順著這些有差異性的知覺觀念而有一種進程、歷程。休謨表示，這種想像的進程或歷程與我們思考相續不斷的知覺的心理感受是一樣的。這樣，我們便容易把這想像的進程或歷程與我們對相續不斷的知覺的心理感受混為一體，以為雙方是相同的。在這裏，在這樣的經驗認知活動中，我們所得到的，只有印象或意象，甚至想像，而沒有觀念或意念。休謨雖然用到觀念字眼，但那是指知覺這樣的觀念而言，因此其重點在說知覺，不在說觀念。休謨的知識論並不含有觀念或意念。這樣，休謨便作結，表示呈現在感官面前的是意象，亦即是印象；這些間歇不斷的意象，便是實在的物體，它們之間被視為具有同一性。[21] 實際上，休謨在這裏所說的「實在的物體」，不能作具有獨立存在性的外物看，只是意象而已，說它們是「實在」，只是由於它們對我們的感官有刺激、影響而為實在，並不是外界實在。休謨的懷疑論根本不能容許外界實在的存在性、獨立性。一離開了經驗，便甚麼也不能說。他有時也提及外物的同一性，但這是「他自己的」外物的同一性，即是印象、感官所得的同一性。印象倘若沒有客觀性，其同一性也不能真正建立起來。

金岳霖最初很欣賞休謨，認為他是哲學界的天才人物，其後自己有了哲學的基礎與定見，才發現休謨的那一套哲學，特別是他的

---

[21] 同前注。

知識論是不行的，有很多毛病。此中包含他不能建立因果律的普遍性與必然性，而只以經驗意義的慣習來說因果問題 。由於因果律是科學的基礎，因果律不穩，一切科學便無從說起。另外，他的哲學中沒有具有普遍性的意念、觀念或概念（concept）一類抽象性格的東西，而只有印象或意象，因而不能成就以抽象思維為主軸的哲學理論。對於這些點，金氏概括如下：

> 休謨底缺點不在（筆者按：「不在」應該是「不單在」）他底因果論本身，而在他底整個的哲學。中堅問題就在他底「idea」。……他底「idea」是比較模糊的印象，可是無論它如何模糊，它總逃不出像。他底哲學只讓他承認意象，不讓他承認意念。……他既不能承認意念，在理論上他不能有抽象的思想，……哲學問題無法談得通。[22]

實際上，康德對休謨在這有關問題上也作過嚴刻的批判，他是從觀念論的立場進行批判的，而且也涉及他自己的思想中具有創意的所謂先驗綜合判斷。在他之前，哲學界說起判斷，通常分兩種來說：先驗性的邏輯的、非綜合的判斷，和涉及存在世界的綜合性的經驗的判斷。康德提出第三種判斷，而且以範疇來說之。這種判斷有先驗的必然性，同時也有綜合存在的性格的意涵。他把這種判斷稱為先驗綜合判斷。故金岳霖並不是第一個批判休謨的知識論的人。

另外，在金岳霖眼中，認識論或知識論是以客觀的外在世界的事物為認識對象的，這種學問只有在承認這個宇宙有獨立的外物存在著的脈絡或根本理解下，才能成就。即是說，知識論需有實在論作為基礎，才能處理。休謨的懷疑性格的經驗主義是不能容許實在

---

[22] 金岳霖：《論道》，頁 4。按這裏所引的《論道》的文字，與上面注 14 所指涉的《知識論》的文字，有雷同之處。

論的，不能認可獨立外在的存在物的，這也構成問題。不過，知識論，或更確切地說知識，需要有被認識的對象，這不錯，但這些對象是否必須如金氏所說是獨立存在的外界事物呢？這是一個極富爭議性的問題。佛教唯識學的知識論者便提出，我們的認知對象是由我們的心識或知識自身所生起的，故我們認識對象，實是一種自我認識（svasaṃvedana）。這點已是題外話，我們在這裏點到即止。至於休謨不能建立觀念或意念以保證知識的客觀性問題，上面已說得很多，即是以範疇概念來補救。

三、實在的意義及實在論的理論立場

首先我們要處理實在的意義問題。甚麼是「實在」、「實在的」呢？我們最一般的理解大體是，實在有其客觀的真實性、存在性，不隨人的主觀意見的轉移而改變，由此可說獨立性、自在性。這樣說實在，基本上是就物質或形而上的客觀的實體（Metaphysical Substance）言，後者最明顯的，是希臘哲學家柏拉圖的理型和亞里斯多德的基底（Substratum）觀念。但我們也會以自己接觸到的周圍的東西為實在。不過，這樣說仍嫌空泛，不夠嚴整、詳盡。美國實在論哲學家德萊克（D. Drake）給予實在比較充分的闡釋，其中有兩點有參考價值。其一是客觀主義的哲學家的說法，他們提到「客觀材料」。所謂客觀材料是指大家通常熟悉的、在實際生活中圍繞著我們身體的那些物理存在體。它們以某種方式進入經驗世界，直接被人們知覺，久而久之，便成為人們通常所說的實在對象。在那些具有素樸實在觀念的人看來，通過經驗擴展到自身之外的那些外在材料或物理實體（按這「實體」應是指一般說的物體、事物，不是形而上的那種實體）是無可懷疑地存在著的；那些在空間上具有廣延性的對象，以及人們通常看到的一切性質、特徵都是

實實在在地存在著的。另一則是主客觀融合主義者的見解。這種見解認為，如果我們將認識對象永遠地封閉於主觀的心理狀態中，就永遠不能肯定地知道有任何事物存在於它們之外。在這種情況下，如果主觀論者也承認有一個實在的世界存在的話，那麼一定會得出這樣的結論：我們的經驗就等於存在。[23]

上面所說的可導致如下的意味，在我們周圍環境中為我們所經驗的東西，都是實在的、實實在在地有其具體性、立體性，這些具體性、立體性是實在的，不是虛妄的。不過，這仍不能窮盡實在（reality, Realität）的意涵。實在可以包含那些超越我們的感官經驗的抽象而具有終極意義的東西，例如康德所說的上帝、不朽的靈魂、自由意志，和黑格爾（G. W. F. Hegel）所說的精神（der Geist），也包含印度婆羅門教所說的梵（Brahman），儒家所說的天道、天理、良知，道家所說的道、無，甚至日本神道教所說的天照大御神。持這些說法的，都可歸於實體主義思想中，與非實體主義思想對說。

我們在這裏所說的實在，偏重於現實在時空下存在而又為我們的感官所接觸的東西，但這不必排斥上面說的具有終極義的抽象的東西；而實在論或實在主義是指以這樣的現實的東西為實在的思想。這種思想與經驗主義（empiricism）的說法相近：實在需要在我們的經驗特別是感覺經驗中能被接觸才行。這讓我們想起英國經驗主義者柏克萊的「存在即被知」（to exist is to be perceived）的名言。甚麼東西存在，或是實在，要在我們的經驗範圍中可被覺知才算數。離開我們的經驗，實在便無從說起。金岳霖的實在或實在主

[23] 德雷克著，鄭之驤譯：《批判的實在論論文集》（北京：商務印書館，1979年），頁5。按德氏的這些說法轉參自張之滄：《當代實在論與反實在論之爭》（南京：南京師範大學出版社，2001年），頁14-15。

義，主要是在這種脈絡下說的。他在這方面守得頗嚴，即使是正在作思想、懷疑活動的自我或主體，也難以過得他的實在關卡。他說：

> 不但一時一地底官覺內容不是在邏輯上無可懷疑的，「我」或主觀的官覺者也不是。也許有人以為「我懷疑」是一無可懷疑的命題，懷疑者不能懷疑他在懷疑。這不是站在邏輯立場上說話。就邏輯說，「我懷疑」不是一邏輯命題或邏輯命題形式。只有事實在懷疑的人才能斷定這一命題是真的。……說「我懷疑」是一無可懷疑的命題只是就主觀的心理上立說而已。……我們簡單地叫這方式為唯主方式。……在以下的討論中我們用「非唯主」幾個字表示相反的出發方式或相反的思想。[24]

在這裏，金氏挑戰笛卡兒（R. Descartes）的「我思故我在」（cogito, ego sum）的我的實在性的說法。他認為，說「我思故我在」並不是必然地真實的，特別是「我思」或「我懷疑」，並不必是一有關自我活動的實在性問題，我懷疑不必有其實在性，而可能只是一種主觀的想法、感覺，這沒有客觀實在性。而「我思故我在」也不必然是一邏輯命題。因此，由「我思」或「我懷疑」不能保證自我存在的實在性。因此他不贊成「我思故我在」的說法。[25] 他跟著並表示類似這樣的思想：著重當前所覺知到的事物的實在性，不著重玄思，是實在主義。[26]

---

[24] 《知識論》，頁 48。

[25] 同前注，頁 112。實際上，對於笛卡兒的「我思故我在」的負面回應，康德已首開其端。他指出「我思」（Ich denke）只是自我在作純然的智思的活動，沒有對自我的直覺。既然無直覺可言，在或存在便無從說起。關於這點，筆者在自己的很多著作中都提過，這裏就不再多贅。

[26] 《知識論》，頁 115。

這些當前覺知到的東西，金氏稱為「外物」（按不是指經驗以外的東西）。他說：

> 所謂外物……是有形色狀態而又佔特殊時空位置的。佔特殊的時空位置就是存在。……這裡所談的外物是常識中的外物，如椅子桌子張三李四等等。它可以包括「科學物事」，如電子原子等等。[27]

實在論者如金岳霖說到存在，與具體的狀態和時空性是分不開的。「實在」是實際地存在於時空中，表現其種種具體的、立體的形貌。金氏索性直率地為外物之所以能被視為外物定出（spell out）兩個條件：一是獨立存在性，另一是各各外物自身的同一性。他並補充，在我們的日常生活中，所謂外物本來便能滿足這兩個條件。[28]

進一步，金氏就同一性問題發揮下去，他說：

> 每一外物都各有其在時間的綿延上的同一性。……外物當然要變，世界上沒有不變的東西。可是外物無論如何地變，一件東西是該件東西的時候，它總是某一件東西，而不是某另一件東西。……一外物在它變更它底性質與關係底時候，它仍然有它底同一性。[29]

金氏是就常識的層面說事物的同一性與變更性。但同一與變更是兩個意義相互對反的範疇。事物要維持同一，便不能變更；要變更，勢必變為另外的東西，同一便無從說起。此中的關鍵點在未有徹底處理或闡釋事物的性質與關係的問題，這是金氏的疏忽之處。按

---

[27] 同前注，頁 62。

[28] 同前注，頁 160。

[29] 同前注，頁 64。

同一性是不能在性質與關係中說的，它只能在本質（Wesen）方面說。決定一事物之為它所屬的類以至個體的，不是性質，也不是關係，而是本質，而這本質是在存有論的脈絡中說的。一事物作為一事物，武松作為武松這個人，依佛教緣起（pratītyasamutpāda）的義理，總是要變化的，但不管如何變化，總會有一個限度，玫瑰總是玫瑰，它可由種子發芽長大，而開花散葉，刻刻都在變化，但變來變去，它總仍是玫瑰這樣的植物，不會變成牡丹。武松總是武松，他可由嬰兒變為童年、青年、壯年、老邁，以至死亡，但變來變去，他總是一個人，不會變為另外一種動物。再進一步說，武松的性格、喜好也可以變化，但他總能維持不好色不畏縮的頂天立地漢子的身分，不會變為西門慶或武大郎。這不變的東西是甚麼呢？這便是本質，只有從本質一點才能說同一性。本質是一個存有論觀念，不是一個宇宙論觀念；它無所謂生成，也無所謂變化。

說到存有論的問題，讓人想起在這宇宙中的種種存在，甚至把存在的範圍縮窄，說成存在物。存在物是狹義的存在物，或狹義的有，它的所指只限於是物體這樣的具體的、立體的東西方面。金岳霖認為，實在的問題，不應只限於是狹義的有，倘若設置這樣的限制，則實在的東西便很少。甚至有些明明是實在的東西，由於它們不是物體、物件那種具體不動的東西，因而也被從「實在」中排拒開來。他以因果問題為例，開展和發揮他的看法：

> 從前對於因果底問題感覺到困難者，一部分的理由，就是在無形之中，我們把實在限制到存在，而把存在又限制到所與中的項目。……甲因與乙果都是所與中的項目，然而甲因致乙果底「致」，不是所與中的項目。照狹義的實在說，甲乙雖實在，而「致」就不實在，因果當然有問題了。「力」底

問題同樣。……共相不佔時空，如以佔時空為存在底標準，共相當然不存在。共相也不是所與中的項目。可是，雖然如此，共相的確實在。「人」之為「人」，「樹」之為「樹」，我們無法否認其實在。……共相是實在的，而所與中不僅有關係共相，而且有性質共相。[30]

這點頗為重要。我們通常說甚麼甚麼是實在，主要的確是就實際的物件而言，它們有空間性，也有一定的形狀，可為我們的感官所接觸。但對於實在的東西，不必限制得過於死煞，一種動作、力量，甚至共相與關係，在我們日常的生活中，可產生實際的效應、效能，只是它們不以具體物件的方式呈現而已，我們不應剝奪了它們的實在性格。金氏的這種看法，可稱為抽象東西的「實在化」或「實在轉向」（realistic turn）。這種對實在的寬鬆看法，可以把實在性從經驗事物、物質擴展開去，以及於概念、觀念性質的共相，讓觀念論、理想主義有發展的空間，而免於淪墮到唯物論方面去。

讓我們再就日常生活中所涉及的東西、環境說起。我們平常見到的花、草、樹、木、山、河、大地等固定的東西，是存在，沒有問題。我們也會經歷到風、雨、雷、電，也是存在，只是它們是動態的、變動不居的，這也沒有問題。固定的（在外表上似是固定的）東西，我們通常以「物」來說。變動的東西，我們通常以「事」來說。前者有時也被視為質體（entity），後者則被看成是現象（phenomenon），雙方都可作存在看。但有些東西，它們無所謂固定的或變動的，卻是一種性格，而且這所謂性格，也有不同的導向（orientation）的區分，例如真、美、善、神聖。同時也各有它們的對反面，如假、醜、惡、汙濁。這每一種性格也各有其程

---

[30] 同前注，頁 265-266。

度的不同，如有點美、美、非常美或大美（《莊子》書說「天地有大美而不言」）之類。這些東西應該都可以說是存在，不過不是實質的、具體的存在，而是抽象的、精神的存在，我們通常所說的存在，不管是事抑是物，都是我們的認知心（認知我）的所對，而那些傾向於一種性格的東西，則分別是美感欣趣心（藝術我）、道德心（德性我）和解脫心（宗教我）的所對。因此，存在的範圍非常大，非常廣，我們通常都是就認知心的所對而說存在而已，說實在性而已。

金岳霖所念之繫之的，還是外界的實在性。即是說，我們日常所碰觸到的東西，固然有實在性，這是現象層面的實在性。在現象背後或外面，也有實在的東西在支持現象。對於這些我們碰觸不到但可合理地推斷的東西、實在的東西，金氏稱之為「本然的現實」。按這現實不即是康德所說的物自身。物自身只是一個限制概念，限制我們知識的範圍只及於現象，對於現象之外的物自身，我們一無所知，也難說其存在性。金岳霖所說的現實是不能沒有的，它也會個體化、特殊化。他強調這本然的現實本來便有個體的活動、變動，在個體的變化中有殊相的生滅。本然的現實與呈現或所與（按這是指現實個體化、特殊化而成的東西）有明顯的不同：前者是無觀，後者是有觀。[31] 金岳霖所述，很有存有論的意味。所謂「本然的現實」，有點像佛教經量部（Sautrāntika）和說一切有部（Sarvāsti-vāda）的外界實在，而呈現與本然的現實也分別相應於唯識學（vijñāna-vāda）的親所緣與疏所緣。親所緣是我們接觸的東西，是有觀；疏

---

[31] 同前注，頁 476。在這裏，金岳霖說本然的現實不能沒有，也不會不個體化、特殊化，頗有筆者所提的純粹力動現象學中純粹力動作為終極原理，為了展現自己而必會自我凝聚、下墮為氣，再由氣分化、詐現為萬事萬物的意味。但金氏的那套實在論或實在主義思想與筆者的純粹力動現象學在理論立場上畢竟迥異，我在這裏不宜作太多的比較、比附。

所緣則是我們不能接觸（起碼不能以感官接觸）的東西，故是無觀。觀即是直覺，特別是感性直覺（sinnliche Anschauung）。

金氏對於本然的現實與呈現之間的關係作進一步的探討。這兩者粗略地說，可視為分別相應於本體與現象，或實在與現象。金氏說：

> 呈現是有觀的，本然的現實是無觀的。二者底關係頗不易於表示。我們從容易的說起。$OS^{m}_{n}{}^{m}_{n}$（按金氏以此符號表示現象、呈現，以 O^{m}_{n} 表示本體、本然的現實，這是他自己的表達方式，讀者不必太過在意）這一呈現不就是 O^{m}_{n}，前者有觀，它是相對於 n 類官覺者的與相對於 m 類官覺者的。後者是無觀的。可是，$OS^{m}_{n}{}^{m}_{n}$ 雖不就是 O^{m}_{n}，然而它也是實在的。所謂它是實在的，就是說它是本然世界中的項目，而這也就是說它是本然的現實。……$OS^{m}_{n}{}^{m}_{n}$ 這一呈現與相當於此呈現的 O^{m}_{n} 不同。後者是無觀的，而前者是有觀的。……當某教授到飯廳去吃早飯，好幾位不同的教授也到了那一飯廳。假如飯廳中本來有乙、丙、丁三個人，當甲進來的時候，乙所看見的甲、丙所認識的甲、丁所以為的甲，和甲所自命的甲都跟著無觀的甲進了飯廳。在飯廳中，無觀的甲只有一個，而有觀的甲有四個。……乙所看見的甲雖不就是無觀的甲，然而它仍是實在的。假如有人要研究甲乙底關係，他所要研究的，不僅是那無觀的甲，而且是甲所自命的甲與乙所看見的甲。就本然的現實著想，在那間飯廳裏有五個不同的甲。我們可說這麼一句話：呈現（$OS^{m}_{n}{}^{m}_{n}$）不就是它所呈現的本然（O^{m}_{n}），然而它自己（$OS^{m}_{n}{}^{m}_{n}$）是一本然的現實。[32]

---

[32] 同前注，頁 479-480。

在這裏，金岳霖把對象分為兩種：有觀與無觀。有觀的對象是現象，呈現於我們的經驗之中。無觀的是實在，它在現象、呈現的背後。他認為這兩種對象都有實在性。有觀的是具體的、個別的對象，金氏以之為實在，近乎常識的看法，比較容易理解。無觀的對象比較麻煩，我們不能以感官去接觸它，但它有普遍性，其實在性不容否認。個體的、個別的人是有觀的，它的實在性可以訴諸經驗，但人之所以為人的那種與種類相通的東西，我們雖然難以感官去接觸，但它確實是有其內容，甚至本質。它是使人之所以為人而不是其他動物的關鍵的要素，沒有它，人便不能為人。像這樣具有普遍性的東西，被視為「人性」（personality, Personalität）的東西，被金氏稱為「本然」的東西，當然有實在性。金氏在上述的文字說得不是很善巧，這是表達的問題，但他要說的意思，還是非常清楚。不過，這裏有一點倒是要說明一下。所謂人之所以為人的性格或本質，是就生物的類別而說。即是，就人類而言，他與其他種類的動物，如馬、兔之屬，如何區別開來呢？這便要看動物自身分類的那個作為某種動物類的特性來說，憑著這種特性，人類可以與馬類、兔類區別開來。這「人類」，使人成為人類的「人性」是一個生物學概念，是從科學方面說的。這大不同於人類作為具有道德意識的動物而與其他不具有這種意識的動物的區別。孟子所說的「人之異於禽獸者幾希」中的「幾希」，則是突顯人與其他所有動物的道德性的不同。這種不同是在道德意識、道德自覺的不同，這是在價值的、倫理學的次元（dimension）。即是，人具有先天的道德意識，或惻忍之心，或良知、良能，而其他動物則沒有。就生物類別的不同來確認人類的特性的，是金岳霖在這裏的課題，他對於從道德良知來判別人獸的不同，並不是很措意。道德良知是倫理學要處理的對象，人在生物類中與其他動物的不同，是科學知識特別是生物學要處理的

對象。

這裏我們暫且放下道德的問題。至於具有實在性的個體和它的所屬的同時也具有實在性的普遍性之間的關係如何，甚至雙方的實在性的確認（identification），或哪一方更具有實在性，其實在性更為確定不移，這則是另外的問題，金氏也作過一番頗為周詳的探討。

首先，金氏指出，各種感官的自然或對象雖然不同，但這對象並沒有錯誤地傳達（金是用「曲傳」字眼）本然，這本然亦即是在經驗之外的客觀實在。對象也許會錯誤地傳達別的感官的對象，但絕不會錯誤地傳達本然，因為本然是無觀的、不受直覺（感性直覺）所處理的。本然雖然是無觀，與直覺沒有交集，它是對象的底子、基礎（按這可泛說為基底或物自身）。它本來便有彼此分別的現實。[33] 按在這裏金氏對對象與本然或客觀實在作了判釋，這本來很好。不過，有些地方他還是說得不夠清晰。他說對本然雖然沒有直覺，或無觀，但又是自然或對象的底子。我們對本然的客觀實在既然沒有直覺、無觀，則不可能對於本然說這說那。即是，我們沒有對本然具有如佛教所說的自證分的認識，又如何能說本然是如何，說本然原來便是怎樣云云。他說本然是無觀，有它不受主體的主觀狀態所干擾的意味，這不錯，但對本然既然無法接觸，說它是怎樣怎樣，仍是問題。另外，金氏強調本然（作為客觀實在的本然）本來便有彼此分別的現實性，這是否表示作為對象的底子的本然是依對象不同而為不同呢？換句話說，事物的本體或物自身是不是彼此不同的呢？倘若是不同，則不同的理據在哪裏？另外，事物的本體、物自身是共相，既是共相，又怎能說彼此分別呢？倘若此彼此

---

[33] 同前注，頁 248。

分別是事物的共相與另一事物的共相的分別，如牛的共相（牛性）與馬的共相（馬性）的分別，則這種分別自然不同於個體事物的彼此的分別，如某甲與某乙的彼此分別。這樣我們便會面對一個難題：如何建立共相的彼此分別？是以個體物與個體物之間的彼此分別來處理麼？倘若是這樣，則共相與個體物還有甚麼分別？

關於這個問題，佛教天台宗曾提出一種看法：除無明，有分別。其意思是，無明（avidyā）是染汙性格的，它會障礙我們對真理的體證。而事物本身也常為我們的識知心、分別心所執取，不能顯現它們本來面目。倘若我們能去除事物的無明性，以正智來照見事物，則可以看到一切事物是緣起的、沒有常住不變的自性的。但事物並不會因為這點而失去各各自身的特殊性，起碼它們的外表與作用仍應是各各不同，應能保持自己的特殊性。如電話與電視，它們作為一般的事物、現象，有其不同於對方的形狀與作用，特別是當我們以執著心識去看它們時為然。一旦我們去除對它們的無明的執著，體證到它們的平等的空性，它們的外形與作用應該還是各自不同，特別是作用不同。我們要與別人溝通，還得用電話，要理解種種新聞，還得看電視，不管有無無明的執著在內。我們不能在電話中看到新聞的景象，也不能透過電視和朋友溝通。這便是雙方的分別，沒有被心識執著的各自的分別。這便是「除無名，有分別」。不過，要除無明，摧破一切迷執，需要展現超越的智慧，如般若思想所說的空的智慧或般若智（prajñā），或唯識學派的《成唯識論》所強調的成所作智（kṛtyānuṣṭhāna-jñāna）、妙觀察智（pratyavekṣanā-jñāna）、平等性智（samatā-jñāna）和大圓鏡智（ādarśa-jñāna），或佛教泛說的作為二智的世俗智與勝義智中的勝義智，才能成辦。金岳霖是一個實在主義的知識論者和分析哲學家，如摩爾和羅素那樣，他的思想中沒有般若智、大圓鏡智這種層

面的智慧。他所說的認識心，只相應於上述的世俗智而已。

接著金岳霖論現實的性質上的分別問題。他說：

> 現實底性質上的分別，不必為官覺者所覺，而官覺者所覺的性質上的分別，都是現實本來有的分別。……我們底區別不是我們底創作。我們所談的性質與關係都是共相，既是共相，都是現實的，不止於我們底意念而已。……我們雖利用關係意念與性質意念去區別所與，然而這些意念既得自所與，當然得自現實的共相，這些意念的來源不是虛的。反過來，我們既能引用這些意念以為區別所與底工具，它們也洽合於當前的所與，也不會是空的。[34]

在這裏，金氏強調我們的感官所覺到的現實事物的性質，都是事物本來有的。即是說，我們從當前所與的事物感到的性質，是事物本來就有的，不是我們的構作。這所謂「本來有」是畫龍點睛的說法，非常重要。即是說，為我們所感到的事物的性質，如方形、圓形、紅色、黃色、直的、彎的等等，都是事物的客觀性質，是屬於事物自身的，與作為經驗者、感觸者的我們沒有關係，這種說法，與佛教唯識學的說法正好相反。後者的看法是，事物的一切性質都是心識的變現，不是事物自身所有，甚至事物自身亦是心識所詐現，它的存有論的來源是識，不是客觀的外在世界，實際上也沒有客觀的外在世界，一切唯識也。金氏在這裏展示自己是一個徹底的實在論者，他表示事物的性質的分別，不必都要為我們所覺知，這些分別是客觀實在；而為我們所覺知的事物的性質，都是本來有的，它早已存在於那裏了。我們是否覺知它，是無關重要的。在共相的問題上，金氏的看法也同樣地堅定，強調這些共相，不管是性質也好，

---

[34] 同前注，頁 264。

關係也好，都是客觀地現實的，存在於事物之中，不單單是作為意念而存在於我們方面。進一步，他更表明意念是得自所與的事物，是現實事物的共相，我們自然會運用性質與關係意念去分別事物，但是說到底，這些意念都在所與的事物中有其存有論的根源。這是客體為先，主體為後的實在論的立場。此中的先後，固有時間義，但也是邏輯義、理論義。

金岳霖的實在論思想在以下一段文字中達到高峰，他說：

> 性質共相既然是從所與得來的，這當然表示所與中本來是有性質的。但是所與在官覺中所呈現的是性質殊相。性質殊相有些為專官所司，例如耳之於聲，目之於色；有些雖不為專官所司，然而既有前項的性質，它們底存在不成問題。[35]

金氏把性質分成兩個層次：性質殊相與性質共相。性質共相本來便具在於所與的對象之中，它的來源是所與的對象。但我們的感官所覺察到的，是性質殊相，即對象的個別的性質；即是說，它是在我們的感官中呈現的。性質共相本來具在於對象之中，故對象是它們的存有論的居所，而性質殊相則以呈現來表現其存在性，這存在性是來自事物的本來的性質，這即是性質共相。金氏的說法，可以下面幾句話表示出來：在事物的性質方面，有性質共相與性質殊相，前者直屬於事物本身，為後者所本有；後者則以性質共相作為根基而呈現出來。故在存有論的定位上，性質共相較性質殊相更為根本。至於說性質共相本來便存於事物或對象之中，其理據為何？我們如何能作這樣的確認，則金氏未有說清楚。

說到有，金氏又作出一種限制，那便是存在的有。依金氏所言，

---

[35] 同前注，頁 265。

共相的有與殊相的有大不相同。殊相的有是占時空的，是正式的存在的有。共相沒有時空性，故嚴格來說，不能說存在的有。[36] 倘若是這樣，則存在字眼只在時空方面說：有時空性的是存在，沒有時空性的則不能說存在。這是存有論的細節問題，筆者在這裏只略為點出，不作詳盡的闡釋。

由具體的事物或對象說到抽象的理。金氏仍然以實在論的立場來處理理的問題，他說：

> 一條一條的理底現實，是要合乎該一條一條的理底現實底條件才能現實的。……自然律之所表示的就是一條一條的理，就理說，它是本來如此的，不是我們所創作的。[37]

上面說了很多有關共相的意見。理亦是共相，或者可以進一步說，理是最大的共相、外延最廣的範疇。在金岳霖看來，自然律則是理，它是多數的、一條一條的，是客觀的性格，本來便是這樣，有獨立實在性，不管我們如何動作、如何作用，都不能影響它。

表面看，金岳霖的理的思想，有點像朱子的理，也有點像柏拉圖的理型。這樣說理，都忽略了一個問題，這即是，理是律則義、規範義，但它如何影響實際的事物、經驗的世界呢？實際的事物、經驗的世界是被動的，很難說它們採取主動的行為、動作去接受理的規限，只能企盼理能主動地、積極地去作用萬物，規限它們。但在金岳霖看來，這是不可能的，因為理是不變的，更是不動的、不能活動的。他說：

> 無論事物如何地變動，事物底理不隨事物底變動而變動。理

---

[36] 同前注。

[37] 同前注，頁 507。

> 無所謂變，也無所謂動。我們要注意理是普遍的。所謂普遍就是超特殊時間與空間。理既不在此時此地或彼時彼地，當然不能有變動。[38]

這是金岳霖實在論的形上學問題最難立足也是最嚴重的地方。理是一個存有論的概念，因為它是事物存在的理法、理則，甚至規範。但它作為這些理法、理則、規範，如何發揮它在這方面的功能，去影響存在世界的事物呢？金岳霖說理是「本來如此」，這本來如此是否表示事物的形成，成為時空中的一個存在物，理都內在於事物之中，不會變動呢？倘若答案是肯定的話，則理如何以靜止不動的狀態去影響、指導事物的生成與變化呢？倘若是否定的話，則問題更為嚴重。理不是內在於事物中，它既然不能活動，則如何涉入事物之中以範限它的演化、發展呢？這是一個兩難的困局。要克服、突破這個困局，唯有把理建立為一種能夠活動、具有動感（Dynamik）的終極原理。但在金岳霖的形而上學與知識論中，並沒有這一「動感的理」概念或觀念。

西方的形而上學，自柏拉圖以來，一直存在著一個理論困難，那就是本體與現象、超越界與經驗界分離問題。在柏拉圖來說，世界有兩個層面：理型與現象。作為理的理型是純精神性格、純形式性格，是不會變化的，現象則是物質性格、感性性格的，同時也不斷在變化中的。在價值論（axiology）上，理型是完美無缺的，因為它不含有經驗性、物料性；現象則總是有缺憾的、不完美的，因為它含有經驗性、物料性。在柏拉圖眼中，精神、形式是在層次上高於物質、感性的。另外，最重要的一點是，理型存在於理型世界，現象則存在於經驗世界、現象世界。兩者的關係是，理型是現

---

[38] 同前注，頁 111。

象的型範，是恆存的，不會消失。即使現象世界不再有某種現象、事物，這現象、事物的理型仍然存在於理型世界中，不受影響。例如，很多萬年以前，在現象世界（地球）存在著一種稱為恐龍的動物，後來絕了跡，消失了，但即使在今日，仍然有恐龍的理型存在於理型世界中。現象的問題是，現象是理型的仿製品，只有理型是典範（paradigm），是最完美的。現象可以依於作為仿製品而逐漸趨近理型而提升它的完美性，但不能達到絕對完美。這便有理型與現象的密切關係。由於理型是典範，可帶引現象不斷發展，接近自己，變得更為完美，現象則作為仿製品，不能自己活動以趨近理型，只能由理型來帶動自己。但理型或理是靜態的，沒有動感，沒有力量，它如何能帶動現象趨近自己呢？這便是本體或理型與現象必須分離、不能有密切關係的理論困難。金岳霖沒有動感的理的概念或觀念，因此勢必要墮入本體與現象分離的問題中。

以上所論述的金岳霖的實在論，基本上是就客觀方面的實在性說，而未有怎樣說及主觀的自我。實際上，實在論思想本來便是較著重客觀世界，而忽略主觀的自我或主體的。在金岳霖來說，所謂「我」或主觀者或官覺者是推論不到、建立不起來的，[39] 理由是它超過此時此地的官覺的內容的範圍，沒有該範圍之外的思想或工具去幫助我們推論或建立這樣的「我」或主觀者或官覺者。[40] 從這裏我們可以回想到金氏並不接納笛卡兒的懷疑的自我，他的哲學很少涉及自我或主體問題。

在這裏，我還要交代一下實在論的新舊的問題，特別是新實在

[39] 按我或主觀者、官覺者指在時空中獨立，特別是在時間上具有綿延的同一性的主體。

[40] 《知識論》，頁 47。

論的問題。按實在論或實在主義（realism）最初關聯到柏拉圖的理型的實在性，這是以理型或共相（理型是一種共相形式）為實在。其後有唯名論與唯實論之爭。前者以個別事物為實在，共相只能被視為個別事物的名稱，難以說實在性。後者則強調共相的實在性，認為共相是存在世界中的事物的原型，具有獨立於實際存在的事物之外的實在性。到了近代，如十九世紀末期，有一種密切關聯著認識論的實在論興起，不同於在它之前的以形而上學、宗教學與神學為背景的實在論，這便是所謂「新實在論」。這種學說的倡導的人物，主要是羅素與摩爾。他們同時認可共相和個別外物的實在性，或獨立的存在性。懷德海的思想也有這種傾向，但他的哲學形態不是羅素與摩爾的分析哲學，而是機體主義哲學。影響金岳霖的，主要是羅素與摩爾，因此，金氏的實在論思想，較恰當地說，應是新實在論思想。以下我們說實在論，主要是就新實在論而言。

四、關聯著實在論的知識論及其所探討的問題

以下我們看以實在論為背景的金岳霖的知識論及其要探索的問題。這裏要先留意的，自然是金氏的帶有濃厚的實在論意味的知識論，或者說，金氏的知識論與實在論的緊密關聯。這點非常明顯，金岳霖的知識論處處預認他的實在論思想。他說：

> 我們要求外物底形色狀態是它本來有的，不是我們給它加上去的。也許有人會說外物雖不是主觀官覺者之所私有，它雖然是獨立存在的，然而它底形色狀態是我們所賦予的。[41] 這裏牽扯到用字問題，這思想底涵義中有對於「外物」及形色

[41] 這是佛教唯識學的論點。不過，金岳霖說知識論，不大提及唯識說，筆者在此也不擬多論。

> 狀態等字底特別用法。也許持此思想的人會說這本書是紅的，其實它本身無所謂紅，它為人眼所視才是紅的。如此說法，則所謂形色狀態是官覺內容，不是對象。以視覺而論，色是目遇而成的色，不是目遇之而成色的那個「之」字所代表的性質。……本條說這樣的外物有它底形色狀態，而它底形色狀態是本來有的，不是官覺者所賦予的。[42]

按這是金岳霖接著上面所論的實在論以說知識問題，他的知識論思想中有實在論色彩，毫不為奇。他強調事物的形色狀態是事物本來便有的，不是觀者見外物而以這形色狀態加到外物上面的。實在論與觀念論的差別正在這裏。金岳霖非常強調外物有其獨立於感官的客觀自有的性質，事物或外物是獨立於、不依賴主體而有其存在性，而它的性質也是如此，是事物本來便有的，與我們是否察覺到這些性質沒有關係。這種觀點正是外界實在論的模式，為佛教說一切有部與經量部所堅持，而為唯識學所反對的。[43] 像這樣的觀點，難以建立起來，我們見色為紅，魚蝦見之未必是紅。又我們以糞便（自己的糞便）為汙穢，魚等則喜以糞便充飢。這樣的事例多的是，外物呈現為何，與感受這呈現者不能沒有關聯。

但金岳霖對實在論的知識論持之甚堅，他認為外物這一概念有以下諸種意涵或條件：非唯主（按即是非主觀主義）的共同的外物、獨立存在的外物、有本來的形色狀態的外物、各有其同一性的外物。在他看來，能滿足這些條件的才能說外物，或者說是經驗中的外物。他提出，我們可能是有外物這一概念，而世界上根本沒有

---

[42] 《知識論》，頁 63-64。

[43] 唯識學以至大乘佛學視這些性質為假名（prajñapti）而已，不具有獨立的存在性、實體。

外物那樣東西。他的意圖是如何去安排外物之存在性，而最直截了當的做法是肯定外物之有、存在性。[44] 在這裏，金氏的思維顯然不平常，可以說是出了軌。外物之有或沒有，是一個真理問題，真理自身有客觀性，我們不能為了去建立一個論點，而確認、安排外物的存在性。金氏的做法，明顯地是要確立實在論的知識論，因而要安排外物的有、存在性。這是「為賦新詞強說愁」的做法，對客觀的知識論的探究，並無裨益。[45]

不過，金氏也不是隨便提出要安排外物的存在性，卻是基於外物本身所具有的「實在的硬性」。金岳霖很認真地說：

> 我們底主要要求是理論底真正感，而理論底真正感要靠對象底實在感。對象（知識論底對象）底實在感要靠被知（知識底對象）和被覺的（官覺底對象）底實在感。實在是有硬性的，而這硬性分析起來，有獨立存在成分。知識論底理論要

[44] 《知識論》，頁 65。

[45] 金氏其後還說若不先肯定或假設外物的有，推論說不通；而先假設或肯定外物之有，推論用不著。有些知識論家根本不要外物，這當然很簡單。他強調自己不贊成這種做法。（同前注，頁 70）這樣說，好像是先設定一個目標，然後想到為了達成這個目標，便要怎樣怎樣做，建立相應的觀點、學說。這便近於以觀點、學說為工具，而與真理的探討無關了。筆者以為，我們不必硬性設定外物必為有，或必為無，不應採取邏輯上的排中律來處理外物的有無問題。我們可以採取較融和、較合理性的方法來看外物的存在性，更妥貼地說應是顯現性。外物呈現在我們面前，不一定要肯定它的客觀存在性，如實在論者所為，也不必斷然地否定其客觀存在性，如虛無主義者所為。筆者認為佛教提出的緣起觀對解決這個問題會有助益。不過，這緣起的說法不會符順金氏的意思、想法。他很強調存在或外物的實在感，那是立根於時空性：它占有特殊的時間和特殊的空間。存在的東西或事體總是在某時某地的。金氏認為，對於存在、外物，我們拿它完全沒有辦法：我們可以打破一切存在的東西，但在某時某地它是存在的這一點是確然的事實，我們是沒辦法改變、消滅它的。這自然是很強硬的實在論觀點。實在是客觀的，不管我們主體怎樣做也改變不了。這是實在論者的最後防線。要折服實在論，便需在這裏下硬工夫。

> 承認這二者底獨立存在。……由唯主方式出發，我們推論不到或建立不起獨立存在的外物來。……其實我們也沒有必然的理由非間接地承認被知或官覺對象或外物不可。本書認為我們只有直接地承認它。不在唯主方式底立場上「有外物」這一命題沒有困難。在常識上我們認為這命題已經証實。……本書在理論上直接地承認被知或官覺對象或外物。[46]

在這裏，金岳霖直接宣稱他的實在論的知識論的立場。這立場的根基是被知和被覺的東西有硬性、獨立存在性。被知和被覺的東西的實在感正是來自這硬性、獨立存在性。金氏認為，這是知識論，特別是實在主義的知識論的立足點。金氏認為，我們要無條件地（imperatively）直接承認、接受被認識的東西的硬性、獨立存在性，這亦是實在感、實在性。他並強調倘若我們不堅持唯主方式的立場，不只從主觀方面看問題，外物是存在的或「有外物」這一知識論以至存有論的命題的成立是沒有困難的。

不過，在這種探討中，金岳霖忽略了一個非常嚴重的問題。當我們說「有外物或外物是存在的」，這一命題是在甚麼脈絡下說的呢？這種命題只有在一種具有覺識機能的主體或對於這種主體來說，才有意義。這是一種認識論的、存有論的主體，而不是金氏所拒斥的唯主方式的「主」或主體。我們當然也可以說這外物是對於上帝為存在，但金氏不是有神論者，這樣說對他並沒意思。我們可以這樣說，一個存在物在沒有任何關聯下或在不對於任何覺識的機能下是存在的，並沒有知識論、存在論的意味。一個外物不管它是如何地硬、如何地獨立，它的存在性總需要被認證，被認識論的和存有論的覺識所認證，才有意義。進一步，存在物的數目也有限制。

---

46 《知識論》，頁 101-102。

我們只能說某一存在物或某些少數的存在物對覺識者呈現，我們不能說一切存在物對覺識者呈現。此中的理由是覺識者只能覺識到一個或少數的存在物，不能覺識到一切存在物。在前一種情況，某一存在物或某些少數的存在物對於覺識者來說，具有胡塞爾的現象學（Phänomenologie）所謂的明證性（Evidenz）。在後一種情況，一切存在物對於覺識者來說，不具有明證性，因為覺識者無法一時對所有存在物進行接觸；因此，我們不能說所有存在物對覺識者呈現。這種命題應該透過懸擱或中止判斷來處理。

關於懸擱或中止判斷，我們在這裏可以作些解釋。胡塞爾提出，對於有關世界或外界存在的設定應持保留的、懷疑的態度，暫時不對它們作出任何判斷，不肯定，也不否定外在世界的存在。即是，對於外在世界的所有事物，我們不能斷定它們是存在的，因為我們的認知機能受到時間、空間的限制，不能在某一定點的時間、空間中接觸到外在世界的一切事物，因此，我們不能有明證性地、嚴格地作出這些事物的存在性，說外在世界的一切事物是存在的。這種做法，有助於我們從自然的、非反省的思想態度過渡到嚴格的現象學的反省的態度。懸擱的意思是中止像這種對於外在世界一切東西的存在性的確定的判斷。

對於懸擱的問題，這裏不擬談得太多。回返到金岳霖方面，由於金岳霖未有注意及上面說的那個問題，那即是存在物對主體或覺識者呈現因而可說存在性，否則便不能說的問題，因此他所強調的「在實在主義底立場上，『有獨立存在的外物』是一無可懷疑的命題」[47] 這種說法便站不住。同樣地，他在下面所引的一個事例便可受到質疑：

---

[47] 同前注，頁 119。

> 桌子上有一個洋火盒子，我看見它，在日常生活中我的確認為它是獨立於我而存在的，同時我也的確經驗到我睜開眼睛時我才看見它，眼睛閉了我不看見它了。[48]

嚴格來說，我睜開眼睛可以看見那洋火盒子，可以說它是存在的。但當我閉上眼睛，便不可說那洋火盒子是存在的了。在一般情況，我們說當我們閉上眼睛時，那洋盒子仍然存在，是一種依經驗慣習的推論，此中不能說明證性。或許在我閉上眼睛時，上帝把洋火盒子毀滅掉，因此洋火盒子便不能說是存在。但當我睜開眼睛時，上帝又把洋火盒子恢復過來，於是我又看見它了。上帝是萬能的，對於洋火盒子，可以讓它存在，也可以毀滅它。不過，一般我們都不這樣想。我們總是經驗到睜開眼睛看見洋火盒子，閉了便看不見，再睜開又看見了。這樣的例子多的是，因此我們便依這慣習推論，當我們閉上眼睛時，洋火盒子還是存在於桌子上的。但依慣習推論並不表示事實就是這樣。[49]

對於上面所推論的問題，特別是覺識者不用其覺識時，外物仍然存在一點，金氏在其書的較前部分已提高警覺，要說服讀者。他說：

> 就官覺者說，本來要求他所接觸的外物是獨立存在的，而不是靠它底官覺而存在的外物。當官覺者官覺到外物時外物存

---

[48] 同前注，頁 169。

[49] 唯識學的種子說很能解決這種問題。依此說法，任何事物（不管是內在的抑是外在的）都是潛藏在我們的第八識亦即阿賴耶識（ālaya-vijñāna）中的種子（bīja）現行的結果。每一事物都各有其種子，當事物出現，表示它的種子在現行狀態；當事物不出現，表示它的種子不現行，而為潛藏狀態。我們閉上眼睛便看不見洋火盒子，表示在這個情況洋火盒子的種子處於潛藏狀態。張開眼睛又看到它，是它的種子又回復現行的狀態。

> 在，當他不官覺到外物時外物也存在。也許讀者馬上就會發生這樣的問題：我們怎樣能夠知道我們不官覺到外物時它依然獨立地存在？對於此問題，我們有幾點可說。頭一點，我們在這裏只談外物這一概念，我們實在只是說外物這一概念有獨立存在這一概念夾在裏面，我們還沒有談到外物的有。第二點，知道外物獨立存在和怎樣知道或如何能夠知道外物獨立存在不是一件事。……一個人很可以知道另一個人要做某件事體，……卻不知道他怎樣地知道。……第三，我們知道外物獨立存在，當然能夠知道外物獨立存在，至於理解如何能夠也許是整個知識論問題。第四，……我們所要求的外物是獨立存在的外物。[50]

以上是金岳霖對於讀者所提官覺者不官覺到外物時外物仍存在一問題所作的辯解，但顯然脆弱，不具說服力。他先強調其知識論要求官覺者所接觸的是獨立存在的外物，但獨立存在的外物的可能性仍在討論之中，我們不應逼官覺者相信外物在不被官覺的情況下仍是存在。至於他所提的四點，都欠缺可信性。關於第一點，金氏把外物扯到外物一概念上去，但我們所關心的是外物自身，是作為質體看的外物，不是外物的「概念」。第二點，知道外物獨立存在和如何知道當然是兩回事，但我們所關心的是這作為不在官覺下的「存在」的外物如何為我們所知，金氏卻總想避開這個問題。第三，金氏說如何能夠知道外物獨立存在是整個知識論的問題，這又是迴避的態度。對於在知識論上我們如何確定不被官覺或不在官覺狀態中的外物是存在的呢？金氏未能提出有直接關聯的說法。第四點，說我們所要求的外物是獨立存在的外物，不管它是否是在被官覺的情

[50] 《知識論》，頁 62-63。

況中，這是把即使未被官覺的外物也有其獨立存在性視為根本的前提來看，但我們先要解決的，是這前提在知識論上如何能夠成立。金氏以思考精密細微見稱，但上面所提四點卻給人空疏、無直接關聯的印象，這是讓筆者感到失望的解釋。特別是第三點：我們知道外物獨立存在，當然能夠知道外物獨立存在，只是重言（tautology）而已，不知金氏何以把自己說的話重複一次。

對於未在被官覺狀態中的事物仍然存在這一點，金氏在另處提出解釋，這解釋較上面他對於同一命題或問題的解釋有較高的接受性。他說：

> 我現在在房間裏坐著，這間房子東西南北都有牆，我朝西坐著，只看見南北西牆，這些都是我底官覺內容，我沒有看見背後的東牆，我回頭看看，看見了東牆。同時我在別的經驗中得到了一普遍原則，屋頂是牆負著的。牆倒，屋頂也就塌下來。我可以更進一步說我親自經驗過好些次牆倒屋頂塌下來底情形。這原則是從官覺內容中得到的，這情形也是官覺內容中的。我現在不看見東牆，我雖然不看見東牆，我底官覺內容中雖然沒有東牆這一官覺內容，然我根據以上的原則推論到是外物的東牆依然獨立存在，因為不然的話屋頂要塌下來。這推論也是假設或肯定外物之有的推論。……所謂屋頂沒有塌下來，是官覺內容的屋頂沒有塌下來，在我不看見東牆的時候，官覺內容根本沒有東牆。[51]

這是依多次經驗的所得：屋頂是由東西南北四道牆撐持著的，任一牆不存在，屋頂都會塌下。現在假設有人在屋中，只看見東西南方面的牆，沒有看到北牆，而屋頂還是好好的，沒有塌下來，該人便

[51] 同前注，頁 69。

可依據過往所得的經驗，而確定北牆仍是獨立地存在著。這種由常識而得的經驗，很多人都會有，因此都能作出類似的推斷。由這種推斷而得來的認知或知識：北牆仍是獨立地存在著，即使沒有親眼看到北牆。金氏的所述很合理，但這種知識沒有必然性，只有概然性，因而我們只能說，在那種情況，北牆很可能仍是獨立地存在，不是必然地獨立地存在。

金岳霖的這種推斷或推理，與佛教的經量部（Sautrāntika）有相近的旨趣，後者較有形而上學的意味。經量部認為，在我們的感官面前，出現了一些東西，如 A 物、B 物、C 物等，這些物對我們的感官來說，是真實的、存在的（幻覺的情況是例外）。但他們認為，這些 A、B、C 物背後應有一種我們的感官不能接觸的東西存在著，以撐持這些物。於是，他們由現前感官所接觸的東西推理出在它們背後的撐持物的存在，這便是他們所強調的「外界實在」。所謂「外界」是指在感官所能接觸到的東西的外面、背面的有存在性、實在性的東西。

金岳霖更進一步在知識論的脈絡中，強調外物的獨立存在性，這要從官覺亦即是認識機能的內容、認識對象說。他表示：

> 官覺底內容是隨官覺而生滅的，我們底官覺打住，官覺的內容也沒有了。官覺雖然有間斷，每一次的官覺內容雖不是任何另一次的官覺內容，然而它們的性質相同、關係一致，可見一定有獨立存在的外物支持著這些不同次數的官覺內容。何以一定有獨立存在的外物呢？假如我們真的不假設外物之有，我們不至於說一定有獨立存在的外物在支持這不同次數底官覺內容底性質相同、關係一致。顯而易見，我們沒有任何理由盼望這些官覺內容性質相同或不相同，關係一致或不

一致。就官覺內容說，它只是如此這般而已。[52]

在這裏，金氏把官覺內容與官覺拉上密切的關係，這關係不是以官覺內容為主，而以官覺隨之，卻是以官覺為主，以官覺內容隨之，這很有觀念論的意味，是金氏知識論，特別是實在論的知識論中很少見的。不知他何以突然有這種說法。不過，他繼續說的，則是以官覺內容雖瞬瞬不同，但總能保持性質相同、關係一致的特性，他便依於這些特性，論證官覺內容中必有能獨立存在的外物在其中。依於此，官覺雖有間斷，相應的官覺內容即使是刻刻不同，但都能有其相互之間性質相同、關係一致的特性。金氏的意思很明顯，這即是：必須承認外物的獨立存在，不同瞬間的官覺內容才能保持其相互間的性質相同、關係一致的特性。他的這種論證方式，從官覺內容以推證有獨立存在的外物，勉強可以說是依於理性的要求，這是比較具有說服力的。但仍有問題：瞬瞬不同的官覺內容所表現的性質相同性、關係一致性，是甚麼東西去認證（certify）呢？仍然是官覺機能，特別是意識或知性。知性是這些相同性質與一致關係的認證者，則由這相同性質、一致關係所能推導出的外物，仍然不能說為獨立存在，它們存在於知性的認證中。這種認證的機制，在佛教唯識學來說，是自證分。金氏不談佛學，對此自然覺察不到。

在這裏，我們可以更清楚地看到金岳霖的外界存在思想與經量部的外界實在思想在思路上何其相似。金氏也運用了推理來證成外界存在的說法。這種思路，在亞里斯多德的形而上學中便曾出現了，他提出基底（substratum）作為現前出現的具經驗性格的實體、物件的所依、支撐者。這也略有康德提出的物自身（Ding an sich）的意味。但物自身只有消極的、負面的意味，雖然它也是我們的感

52 同前注，頁 68。

官或知識所不能到的處所。另外，康德是觀念論者，與經量部、金岳霖的實在論的立場很不相同，也和亞里斯多德的形而上學相去甚遠，所以我們在這裏便不作進一步的比附、比觀。

對於外物的獨立存在性這一實在論的概念，金氏始終不能忘懷，總是要透過理性的方式把它確立起來。上段所述，是一個例子，有頗強的經驗的直接性。他又提出一些間接性的方式，以達致證立外物的獨立存在性或外界實在性。他說：

> O^m_n 這符號表示n類中底m個體。這個體是無觀的或不相對於任何官覺者的。我們已經發現它既是無觀的，我們何以能談到它呢？……它雖不能覺，然而可以知。它底不能覺顯而易見。所謂能覺就是有官覺者去覺它，可是如果有官覺者去覺它，則它已不是本然的現實，或不只是本然的現實，而是呈現或所與。這就是說，如果一官覺者去覺它，它就有觀了。對於 O^m_n ，我們不能官覺。如果官覺是我們所認為的直接的接觸，我們和本然的現實沒有直接的接觸。結果當然只能有間接的接觸。間接的接觸還是有的，而間接接觸底根據，依然在本然的現實本身。這就是本然的現實底條理。O^m_n 這一個體雖不能覺，而 O^m_n 所現實的理可以知。[53]

金岳霖在這裏試圖通過一般人亦會想到的理性的規準去確認外物的獨立存在性，這是很間接性的推想。在這裏，我想先解釋一下金氏所用的名相：「無觀」即是不能直覺；「可以知」是可以推度；「本然的現實」是在我們的直覺之外的、不能為我們的直覺所接觸的東西，這相當於唯識學所說的疏所緣；「呈現」或「所與」是我們可以直覺到的東西，相當於唯識學所說的親所緣。金氏的意思是，對

[53] 同前注，頁478。

於那些不可以直覺到的東西，我們只能間接地推斷它們的獨立存在性。我們對這些本然的現實可以知其存在性，其理據仍是基於這些本然的現實自身的條理，這條理便是，在我們所能直覺到的東西或呈現、所與的背後，必有不能為我們所直覺到的東西支撐著，我們可以知道這些東西的存在性，它們是獨立於我們所認識的外物。因此，我們對呈現或所與可以靠直覺來接觸，對本然的現實可以依這一條理而知其存在性，這是獨立的存在性。在這裏，我想指出三點。一，所謂觀或官覺，通常是指感性直覺。這是金岳霖所理解的直覺能力，通過感官表現出來。至於康德和胡塞爾所說的睿智的直覺，則是金氏所未及，起碼在他的著作中未有提及。二，金氏所謂我們可以知本然的現實，只是知它的理而已，這理亦只是它存在於呈現或所與的背後，是隱藏狀態的。對於這本然的現實的內涵，我們仍無所知，起碼我們的官覺不能知。三，金岳霖的實在主義或實在論，的確很接近上面提到的佛教的經量部的說法。雖然在他的著作中（就筆者所接觸到的），未有提及經量部的外界實在說，但經量部在有關的問題上，的確是他的知音。他還進一步，對於由當前展現的東西可以推知在這些東西的背後有作為其靠山的東西的存在性加以規律化，這即是上面所提到的條理；在我們所能直覺到的東西或呈現、所與的背後必有不能為我們所直覺到的東西支撐著，這些東西是獨立於我們的認知範圍之外的。

有一點要提出的是，金岳霖的知識論，雖以實在論為基礎而建立起來，但他的實在論的立場，並不是那麼穩固。在某些場合，他還是脫離不了觀念論的思維方式。例如，他提出在我們對對象的認知中，呈現的對象有其特殊性，這特殊性是依於不同官覺主體自身各有其特殊的世界。這特殊的世界讓官覺主體不同於其他的官覺主體，而對象對它們的呈現，也由於它們自身的相互不同，而表現為

不同，特別是在其特殊性方面。即是，官覺主體的特殊性影響及它的呈現、所與或對象的特殊性。這不是觀念論或金氏所時常抨擊的唯主方式的傾向麼？[54] 就這一點來看，筆者倒覺得金岳霖與唯識學的說法很相像。唯識學是講阿賴耶識及藏於其中的種子的。由於各眾生的種子不同，它們所投射出來而形成眾生的周圍情境和對象便相應地不同，這也可說是眾生的各自的特殊性。即是，眾生各有其由阿賴耶識中的種子所成的特殊性，直接地影響到它們向外投射種子而具有不同的環境、對象，這在金岳霖來說，便是官覺者影響、決定它的呈現、所與或對象的存在性格。這無論如何與實在論的根本涵義有很大的差距。

由上面所述，我們看到金岳霖對於外物的獨立存在性的「獨立」意味，是有保留的，這種獨立存在性離不開官覺主體的特殊性格。另方面，他又強調外物應該是「公」的，我們「不能讓外物成為官覺者之所私有」，外物不應是唯主的外物，而需是非唯主的共同的外物才行。只有非唯主的共同的外物才是公的外物。[55] 這樣，他又回歸到正統的實在論的立場去。外物有公性，是所有官覺主體或官覺者的外物。這樣，外物才能說獨立存在性，或客觀性。但如先前所述，外物的獨立存在性必關聯到官覺主體的特殊性，這便不能是「公」。除非你把「公」視為一種形式意義的共有，或共同所對的對象，但實質上是公不起來的，因官覺主體各有其特殊性，這特殊性便使外物的性格依順著官覺主體的腳跟轉。在這裏，我們看到金氏的分析、觀察能力的極限。依他的說法，我們根本不能得到非唯主的共同性。這裏顯然存在著一個思想上的死結，要拆解這個

---

[54] 同前注，頁 488。

[55] 同前注，頁 62。

死結，我們只能說，在原則上、理想上來說，外物應有其獨立存在性，是「公」的，不是「私」的。但在實際的理解、實踐上，外物困於官覺主體的特殊因素，因而不能展示同一的性格，對於官覺主體，不能不有其「私」的特殊性。

最後，我們探討一下金岳霖在上面提出的「硬性」概念、「實在的硬性」概念。金氏說實在是有硬性的，這硬性分析起來，有獨立存在的意味。這樣，即使硬性不完全關於獨立存在性，起碼兩者具有非常密切的關係。硬性是一個比喻的語詞，如石頭、鐵塊是硬的，水、羊毛則是軟的，不是硬的。說實在的硬性，或實在有硬性，表示實在的東西、存在的東西有硬性，是表示這些東西的概念的所指具有實在的內容，它占有一個位置，在那裏便是在那裏，別的東西不能搶奪它的位置。但這又不表示硬性具有時間性、空間性。毋寧應該說它超越時間性、空間性，因此它不是現象，不是生滅法，但有其客觀性、獨立性，我們不能隨意改變它。它應具有形而上的體性義，有它的內容（Inhalt）。胡塞爾說到內容（Inhalt），便曾舉出一致性（Einheit）來說。但這樣說還是未能全面清楚。硬性可以說是一種性格，這性格不完全是客觀的、獨立自在的，它可為我們所感覺到，這便有所謂實在感的問題。跟著下面即探討這個問題。

五、知識對象的實在感

知識論的研究對象是知識，而知識是有關對象的知識。金氏自己便曾明說，知識論是以知識為對象而作理論的陳述的學問。最重要的問題自然是知識究竟是甚麼東西這一點。[56] 這一點又與知識的

[56] 同前注，頁 1。

對象有密切的關聯，由此引出關聯著知識的對象、知識、知識論的實在感的問題，而實在感也常連著真正感一起說。

這裏所謂的實在感（realistic feeling），自然與實在論或實在主義有關。金岳霖是著眼於創造的對反面來說實在感的。即是，客觀方面的事物本來便是如此如此的，這如此如此便是它的實在性，你不能改變它，更不能創造它。他說：

> 哲學不創造宇宙或世界。哲學也許介紹新意念或新概念，它本身也許就是一新的意念或概念圖案或結構。……知識論，就它是理解底學問說，當然更不是一種創作活動。它決不創造知識。它和其他哲學部門一樣，……它不能創造它底對象，也不能曲解它底對象。知識論是學問。如果它可以創造它底對象，它是藝術，不是學問。……知識論所要理解的是知識這一對象，就知識論說，知識是它底與料。[57]

依金岳霖的看法，知識論是研究知識的學問，知識是有關對象的知識，故知識論也在某一程度下涉及對象，但它絕不能創造對象，如同哲學不能創造世界那樣。對象是客觀地擺在那裏，它有它客觀的實在性，我們可以研究它、理解它，對它建立知識，但不能改變它，從這點我們可以說對象的實在感，也可以說研究對象的知識的實在感，以至研究知識的知識論的實在感。在這裏，金氏以藝術來與知識論作對比。藝術，更精確地說是藝術品，是被創造的；它本來不存在，是藝術家、藝術心靈把它創造出來。故藝術品不必有客觀的、有實在性的東西與它相應。知識論便不同，它是研究知識的學問，是學術研究的結果。這結果預認知識，也預認知識的對象有實在性，這實在性可傳達到知識、知識論方面去，因此便可說知識

[57] 同前注，頁 96。

論的實在感。這實在感是對於具有客觀性、獨立存在性的知識的對象的感受，覺得它們是本來便存在於那裏，這種存在性、實在性不會依於人的主觀意向而轉移、變化。[58]

金岳霖以與料來說對象：知識論的與料是知識，知識的與料是對象。這與料正是含有豐富的實在感的，我們不應亦不能抹殺、輕視與料，修改或曲解亦不行。他即由此引出所謂真正感，後者藏於實在感之中。倘若我們忽視、捨棄實在感，那麼知識、知識理論的真正感便不能說。真正感是通於真理的，沒有真正感，真理亦不能說。這種思路很明顯地是實在主義性格的：對象或與料是實在，以它們為基礎而建立起來的知識和知識論也有其實在性、實在感。沒有了實在性、實在感，真理便不能說。關於這點，金氏在下面的引文中作進一步的發揮：

> 實在感是對實在而有的感，這實在感也實在。要分析實在感，我們得分析引起這感的實在。實在總是有硬性的。所謂硬性，……例如，「我們拿它沒有辦法。」……所謂我們拿它沒有辦法就是憑我們底心思意志，我們不能改變它。我們當然可以隨我們底心思意志創造許多東西或者許多事體，但是這不是從知識著想。從知識著想，我們不能隨我們底意志心思去創造被知的。……無論知識有沒有創造成分在內，被知的總是原料，總不是知識所創造的。如果知識可以創造被知的，則被知的底實在感就取消了。被知的果然可以為知識所創造，我們可以「情感」為事實，認「理想」為實在，而

---

[58] 金岳霖是實在論者，實在論說到與對象的關係時，強調我們的認識機能特別是感性直覺（sinnliche Anschauung, sensible intuition）只能接受作為與料的對象，不能創造對象。若從康德所提的睿智的直覺來看，自又不同。後者能給予對象的存在性，亦即能創造對象。不過，金岳霖很少提及這種認知機能。

> 知識底實在感也就取消了。被知的底實在感或硬性底主要點就是它不是憑我們底心思意志所創造的。[59]

在這裏，金氏以「硬性」來說實在感，表示「我們拿它沒有辦法。」這種譬喻說法非常生動達意。所謂硬性便是本來便存在著的那種客觀性、獨立存在性。就對象存在於那裏說，我們得承認它的存在性、實在性，而且是客觀的、不能改易的，不管認知者在心上如何想要去除它。知識的對象倘若沒有這種硬性，則不能說知識的實在感，知識論也不能說實在感。至於知識的對象、被知者從何而來，則涉及形而上學的問題，不是金岳霖的知識論要討論的。在這裏，我想再提一下，金岳霖所說的硬性，可說是關聯到筆者的純粹力動現象學中說及的對象或事物的具體性、立體性。這具體性、立體性是由純粹力動詐現而來，有一定的獨立性，不會隨便改變，我們對於這點，只能接受，不能輕易改變，我們實是「拿它沒有辦法」。一個座位甲坐上去了，他的實在性、硬性便占有座位這個空間，乙自然不能坐上去了。對於這點，我們實在拿它（甲占據了空間，別人則得讓開）沒有辦法。我們不能輕易改變甲占了座位的空間這件事，也不能取消這件事。乙要坐，便得找另外的座位。

當我們說實在感，很自然地會從具體的、立體的事物或對象想起。但如上面所說，實在感也可以說到知識與知識論方面去，雖然兩者有不同的對象。金岳霖在另處又強調知識與知識論的實在感。他把對象上的實在感與知識這一對象的理和事給我們的實在感等同起來。[60] 他又說知識論要保留它的對象上的實在感就是要求它所論

---

[59] 《知識論》，頁 99。

[60] 同前注，頁 93。

的的確是我們所經驗的知識。[61] 這樣，實在感便傾向經驗知識一面，以至於經驗對象一面了。

就上面所引金岳霖的說法看，實在感遍及於對象、知識、知識論三個面相或層次。但光是實在感不能周延地說真理，要說真理，得要有實在感和由它推引出來的真正感才行。金氏說：

> 本書所贊成的知識論既然是理解知識底理底學問，我們對於它有兩個非常之基本的要求。一個要求是理論能夠維持真正感，另一個要求是理論底對象能夠維持實在感。[62]

又說：

> 我們要求它（按指知識論的圖案）在理論上給我們以真正感，在對象上給我們以實在感。……本書底出發方式是要滿足真正感和實在感的知識論底出發方式。[63]

金氏的意思是，知識論作為一種理論，需要在所指涉的對象上能夠給人實在感，同時又要在理論上給人真正感，讓人覺得有關的知識的理論是一種真理。畢竟知識論是有關知識的理或真理的學問。他即在這樣的理解下，提出知識的探究需要具有三個成分：一、知者，按這是指認知主體；二、被知者，按這是指認知對象；三、二者的關係，按這是指認知活動。他認為必須三者兼備，才能在理論上有真正感，在對象上有實在感。[64] 金氏這樣說知識論，很明顯地是在世俗諦的層次上立說；在知識的建構的三個成分中，他是較重視知

[61] 同前注，頁 95。

[62] 同前注，頁 87。

[63] 同前注，頁 90。

[64] 同前注，頁 92。

識對象的。上面提到在他看來，實在感可引申出真正感，其實有以真正感依附於實在感的意味，而實在感主要是就具有實在性的認知對象而言。這點也間接顯示金岳霖在闡發他的知識論方面的實在論或實在主義的傾向。實際上，他在闡明自己的知識論理論的初階，已明確地表示自己是從認知對象的存在性和知識的存在性起步的，他的實在主義的知識論的形態真是明顯不過。

還有一點是，實在論所說的實在，有兩種意涵或對象，一是那作為一切事物的基礎的形而上的實體（Substance），另一則是在現實情境中我們日常所接觸到的種種具體的事物。金岳霖的實在論的實在，應是偏於後者，即是在日常生活中出現的種種物件、物體、質體、事件。這是一般所謂的個體（substance）。實在論者認為，這個體是有實在性的；以佛教的詞彙來說，它不是緣起性格，不是生滅性格，而是有其獨立性、硬性，不能隨便變成虛幻而一無所有。因為在它後面有形而上的實體撐持著，而形而上的實體是固定的、不變的。作為個體的東西，或多或少地總會分享到這形而上的實體的穩定的、穩固的性格。知識論便是研究這些個體的知識的學問。這種學問不像邏輯，後者所關心的是推理上的合法性。知識論則以對於存在世界的物體、本體的知識為探討的對象，因而也不能完全脫離存在世界。因此，我們可以說，知識論具有存有論的性格。

六、經驗與理性

以下我們要順序探討金岳霖知識論中的認知活動、認知對象和認知主體的問題。在認知活動方面，先看經驗與理性的問題。經驗（Erfahrung, experience）與理性（Vernunft, reason）在知識論中代表兩種不同的認知模式。經驗著重感官對外物或對象的接觸與認

識；理性則展示理性對在經驗中得到的對象方面的印象、意象的概念性的處理。前者強調對象的具體性、特殊性，後者則著重對象的抽象性、普遍性。在西方哲學特別是知識論中，有所謂經驗主義（empiricism）與理性主義（rationalism）兩種立場。持理性主義的有笛卡兒、萊布尼茲、斯賓諾莎。持經驗主義的則有洛克、休謨、柏克萊。到了康德，則有把兩者綜合起來的傾向，建立自己的超越哲學，或批判哲學。這都是哲學史上的常識了。金岳霖吸收了這些知識論的養分，又受到較近的羅素與摩爾的影響，而形成自己的知識論——即所謂「實在論」或「新實在論」的知識論。他有時表示自己是經驗與理性並重，有時則特別強調經驗，認為它是我們建立知識的基石。以下是筆者在有關方面的研究的所得。

金岳霖很謙虛地表示，他的《知識論》是平凡的知識論，沒有甚麼奧妙、玄深、難解之處。他以實在主義的態度交代自己所確認的前提：我們是有知識的，有以知識為對象而求理解的知識論。在他來說，知識論不單純是經驗主義的，也不單純是理性主義的。他既不只是主張經驗主義，也不只是主張理性主義，而是經驗主義與理性主義並重。[65] 為甚麼是兩者並重呢？他有詳細的說明：

> 所與（按指認識對象）中有形形色色，這這那那，種種等等。其所以如此說者，因為一方面它有官覺者（按指感官直覺、感性直覺、心透過感覺機能而表現的直覺）底所覺。另一方面就所與之為所與說，它的確又是無「名」的。紅的所與或呈現只是那樣而已，它只是如此如此，這般這般。肯定它是紅的，是官覺者以「紅」意念去接受它（按意念即是概念），無錯誤地接受它而已，……表示所與中有那樣的如此如此，

[65] 同前注，頁 17-18。

> 這般這般，而且表示官覺者經驗過那樣的所與，曾以「紅」意念去摹狀那所與，而當前的所與中又有以「紅」意念去接受的所與。換句話說，不但所與中有那樣的所與，而且官覺者覺其為「紅」。[66]

金氏的這種說法，或他所運用的名相，我們可能不大習慣，但他的確說出一些知識論中的道理，其中涵有經驗與理性兩大要素。以較為流行的哲學語言來說，我們的感官如眼，接觸到一種顏色這樣的對象，這種顏色我們曾經以「紅」一名稱來說它，把它標識出來。這紅是無所謂的，它只是表示顏色的一種字眼，在佛教來說，它是一種假名（prajñapti），是施設性的、約定俗成的。當我們後來又以視覺官能接觸到同樣的顏色，於是便用「紅」一假名來說它了。以「紅」來識別那種顏色，是一種概念的運用，而對顏色的接觸、感覺，則是經驗。經驗是感官的經驗，概念則來自理性；我們稱那種顏色是紅，便是對它有知識，這知識是經驗與理性共同作用的結果。金岳霖便是在這種意義下，說他的知識論是經驗與理性並重的。以下我們繼續看他的說法：

> 這兩方面兼重，就表示我們不但注重經驗，而且注重理性。說所與中本來有形形色色，這這那那，種種等等，就表示我們注重經驗，官覺者得到意念底根據就是這些。說所與本來無「名」，在官覺者以意念去接受所與之後，所與對於官覺者有意念上的秩序，就是說我們注重理性；我們實在是納所與於意念結構之中，使所與對於官覺者得到一種條理化。……如果我到從來沒有到過的地方，遇著從來沒有經驗過的所與，我也許有光怪陸離的感覺。這感覺就表示我沒有恰當

---

[66] 同前注，頁630。

的意念，沒有恰當的經驗，沒有恰當的法子去應付當前的所與。[67]

在這裏，金岳霖明確標示出在認識活動中我們同時著重經驗與理性的狀況。不過，他的說法仍不夠流暢，筆者在這裏試以較顯淺而常用的字眼來闡釋一下。我們認識外物，倘若沒有過去的相關經驗的話，便沒有法子提出對外物的知識。此中的關鍵在沒有適當的概念去陳述有關外物的性質，這概念即是金氏所說的意念。倘若不是這樣，倘若我們先前已感覺到某一種外物，而且從不同的東西中感覺到這外物，例如從紅衣服、紅帽、紅花、紅汞水、紅欄杆等，感覺到它們所共同具有的「紅」這一顏色，因此便以「紅」這一意念或概念來概括這種共同的顏色，這樣，作為所與或外物的紅的東西便統率於「紅」的概念之中，這正是金氏所說的納所與於意念結構之中。這樣，這紅的東西便對於我們作為認識者得到條理化；我們也就以「紅」這一概念去接受這些紅的東西，它們便對我們有秩序性，如金氏所說。我們以感官或感覺機能去接觸外在東西，這是經驗，然後以恰當的概念或意念去標示這些東西的共同性質，這概念、意念是發自理性的，或知性的，這樣便能認識外在東西，對它們建立知識了。這種認識方式，便是金岳霖所說的經驗與理性並重。金氏特別表示，如果官覺者有經驗有意念去接受所與，所與就有官覺意念上的秩序。[68] 這即是，認知主體透過感覺經驗與理性、知性所提出的意念或概念來處理作為所與的對象，便能建立對對象的知識。這便是經驗與理性合一，也可以說是經驗主義的知識論與理性主義的知識論的綜合。

---

[67] 同前注，頁 630-631。

[68] 同前注，頁 633。

不過，我們留意到一點，不管金岳霖如何強調理性、知性，「紅」總是一個經驗概念，它能概括一切經驗性格的紅色的對象，但倘若對象不是經驗性格，不是具體的，而是抽象的，例如關係，如因果關係之類，則不能以感官經驗來接觸、處理，而需以理性、知性為主，才能解決其認識問題。金岳霖好像在這方面措意較少，給人一個畢竟以經驗為主或重經驗輕理性的印象。他自己便自白對哲學發生興趣之時，或發生興趣最早之時，是從對覺的問題為始的。[69] 這覺是感覺、感性直覺的覺識，不是睿智義的覺識，前者有很濃厚的經驗義。因此，金氏強調自己在處理知識問題所採取的方式是經驗與理性並重，並不見得中肯。實際上，他很多時強調經驗過於強調理性。例如，他提及知識的直接與間接的分別時，便指出任何間接的知識都要靠直接的知識，間接的知識總是要根據直接的知識，後者是親切的。他把知識的大本營放在官覺經驗中說，而官覺經驗的大本營又是官覺內容。[70] 所謂直接知識、親切、官覺云云，都是就感覺經驗、感性經驗說，作為間接知識的主體的理性、知性，是要依於作為直接知識的主體的感性經驗的。他提到處理知識問題的兩派：經驗派與理性派時，顯然向經驗派傾斜。他說：

> 本書所主張的知識論是採取經驗派底主張的。……我們又注重理性，所以也可以說是採取理性派底主張。……在這裏我們要表示經驗底重要。……論收容與應付就是論經驗。……沒有經驗根本就沒有材料，根本就不能化所與為材料，沒有材料，無論本領如何的大，官能者不會有可靠的或有內容的知識。[71]

[69] 同前注，頁 30。

[70] 同前注，頁 27。

[71] 同前注，頁 243。

金岳霖最初還是遊移於經驗與理性之間，後來才把重點放在經驗方面，理由是知識是有關這個現實世界的種種對象的知識，這是他所謂的所與或材料（他說要化所與為材料，這點並不重要），這材料可說是相當於康德所說的雜多（Mannigfaltige），那是有關這個現實世界的材料，我們要了解世界，便得收受它的材料，這得依賴感官經驗來做，如何處理這些材料，是下一步的事，也涉及理性、知性。只有感官直覺或感性直覺能收受外界的材料、雜多，理性、知性沒有這種能力。在這個意義下，經驗或感官經驗自然被認為是最重要的了。

就金岳霖所宗的實在論或新實在論的立場來說，這點很容易理解。羅素、摩爾這些新實在論者，認為個體物和實體都具有實在性，但還是以個體為主，為重要。要在知識論上看個體物，建立對它們的知識，便得依靠經驗、感覺經驗來吸收它們的材料。經驗主義自洛克開始，便有心靈如白紙之說，甚麼都沒有。要有，便得透過經驗的方式向外界收取。這和理性主義的笛卡兒很不同，後者說心中有內在的觀念（innate ideas）作為知識的基礎，不必透過經驗向外界索取知識的材料。

金岳霖很看重實在感，這實在感只能在經驗中說，在經驗中的種種覺中說。他表示各種覺都有它們自身的實在感，即使在夢中，我們仍可有形形式式的所覺，它們亦有實在感可言。[72] 不過，實在感不能不與客觀性相連，我們醒時所覺到的事物有較強的實在感，在夢中所覺到的事物的實在感便較弱。雖然如此，在夢中出現的事物對在夢中的當事者來說，其實在感也可以很強。不管怎樣，實在感是在經驗活動中說的，它的知識論意義增強了經驗在建構知識的

---

[72] 同前注，頁 31。

重要性。進一步言，金岳霖提出覺有以下幾種：官覺、夢覺、幻覺和妄覺。就覺之為覺說，各種覺是平等的，但就知識說，各種覺是不平等的。他強調知識的大本營在官覺，不是夢覺、幻覺、妄覺等其他的覺。[73] 金氏顯然認為官覺亦即感性經驗或感官經驗是知識的最重要的來源，他自然在知識論上向經驗主義傾斜了。[74]

對於經驗在知識的建立上的殊勝性，特別是有過於理性之處，金岳霖也很能意識及。他說：

> 知識論是以知識底理為對象的思想結構或圖案，這結構或圖案底「真」是切於知識底理這一對象或切於我們底知識經驗的。就真這一要求說我們不能不站在經驗底立場，站在經驗底立場，我們要把知識經驗和別的經驗調和融洽。……我們在理論上求得到真正感也就是在對象上求得到經驗所有的實在感。[75]

---

[73] 同前注，頁 32。

[74] 金氏還強調，我們有對於夢覺、幻覺和妄覺的知識，但沒有以夢覺、幻覺、妄覺的工具或根據而得到的知識。夢中所發現的東西不能只在夢中證實或證明，要這些發現出來的東西成為知識，還是要依賴以官覺為工具而得的知識來證明。（同前注）他甚至強調，我們若不以官覺為立場，不站在官覺的角度看，我們是無法經驗到不同的覺亦即是夢覺、幻覺、妄覺的分別的。（同前注，頁 35-36）他還補充，我們日常生活中的經驗是以官覺為立場的經驗，不然的話，我們便無從感覺到夢覺、幻覺、妄覺等。（同前注，頁 36）金氏這樣說夢覺、幻覺與妄覺，基本上是對比著官覺或感性直覺的現實性與實在感來說，不是正面說這夢覺等本身。這自然不如德國心理學家弗洛依德（S. Freud）的精神分析和榮格（C. Jung）的深層心理學等關聯著潛意識來說這些覺的活動與始原，更不若佛教唯識學般說第八阿賴耶識的學說那樣細微而又深沉。阿賴耶識內藏種子，是眾生過往的一切行為（包括日常的遭遇、念想）的潛藏處所。這些以種子作為載體的行為、念想不在意識層面中表現，卻可在下意識層面中表現，例如在夢中表現出來。這亦可以說是覺，但不是意識的覺，而是下意識的覺，夢覺等即屬於這種覺。

[75] 同前注，頁 89。

上面金岳霖說過，關聯著知識論有兩種感：真正感與實在感。真正感是通於真理的，但真理不能離開經驗現實而成立，因此便不能不強調與經驗現實的緊密連繫，這即是實在感。他甚至認為真正感隱藏於實在感之中。金氏的這種看法，見於上面第五節之中。這可以說是金岳霖認為在知識論中實在感對於真正感的先在性與跨越性。在上面的引文中，金氏說得更清楚：經驗或經驗主義的立場是「真」或「真正」的基礎，理論的真正感預認對象的經驗認知的實在感。金氏顯然有這樣的根本理解：經驗是真或真理的起步點，凡有違於經驗的，都不能說是真理。而所謂經驗，無非是我們日常生活的見聞覺知的活動而已。依於此，他強調知識是有關我們日常生活所看到的事物或發生的事故的情況，是很平凡的，沒有甚麼神祕性與虛玄性。

在金岳霖來說，經驗之所以在知識論上為重要，是由於我們的知識總是離不開對個體物的認識，總是引用類似個體的意象到一官覺區的某某所與的對象上去。[76] 即是，我們對世界的認識，是從個體物開始的。我們以原先已得到個體物的意象（這即是休謨所說的印象）甚至意念、類概念運用到有關的個體物上去，讓個體物認同於這意念，因而有對個體物的知識。關於這點，筆者在上面已有所闡述。不過，這裏所說的認知，是就經驗性或感性的認知而言，不是就形式的認知，如數學、邏輯之屬而言，後者則必關涉及理性或理論理性不可。

在這裏，筆者想作一小結。金岳霖表面上強調他的知識論是經驗與理性並重的，實質上則是偏於經驗主義一面，理性主義方面則有所未及。這點可作為我們理解他在思想上由具有黑格爾主義傾向

[76] 同前注，頁 342。

的格林移行至休謨的懷疑論，最後歸宗於新實在論的羅素與摩爾。他最後批判羅素，是政治上的因素使然，不必是他的本意。他對經驗的總的理解，可見於如下一段文字中：

> 經驗是官能與認識及官覺底分別底主要成分。官能作用可以完全是生理的、自動的，或直接的作用。官覺與認識則非有經驗不可。……有經驗的官覺者就是有以上趨勢，或工具或類似以上的趨勢或工具的官覺者。……沒有收容與應付所與的工具，就沒有經驗。所謂經驗就是收容與應付官能底所與。[77]

在這裏，金氏把官能與官覺分開，光是前者沒有認識功能，官覺才有認識作用。官能相當於感覺器官，只關聯到生理的層面，未能說覺。覺是心的作用，是直覺；官覺是心透過感覺器官而表現出來的感性直覺、感性作用，如心在眼、耳、鼻、舌、身方面所表現的視、聽、嗅、味、觸的相應作用。認識是從官覺說的，不從官能說的。經驗是官覺的認識作用，它一方面有覺、直覺，能夠受容外面的雜多、材料或所與，同時也能初步處理它們，故它略有知覺（perception, Wahrnehmung）的作用，這便是金氏對經驗的理解：經驗就是收容與應付官能的所與，是一種對於作為所與而直接相連於感官的雜多的處理活動。

在知識的問題上，特別是就它的種類言，一般分為兩種：形式知識（formal knowledge）與質料知識（material knowledge）。形式知識是就定義、推理方面說，不涉及實際的存在世界的內容，它的真是自明的，與存在無關，通常指數學與邏輯方面的知識。金岳霖自己是一個邏輯家，曾寫有《邏輯》一書。對於這種學問，他是非

---

[77] 同前注，頁 242-243。

常熟諳的。至於質料知識，則指涉到存在的、實際的世界，它的真與假，需就是否與存在世界的實在狀況相應而定。相應的是真，不相應的是假。金岳霖在知識論上重視經驗，表示他對客觀的存在世界的實況的關注。關於存在世界的內容，我們需要藉著感性直覺以吸收它的資料、與料，透過知性以其範疇來整理、梳理，以得出有關存在世界的知識。要獲致這種知識，與感性、感官有直接關聯是必不可少的。

七、理與事

金岳霖還把認知的問題，關聯到形而上學方面來說，那便是理與事的區分與關係。這又要先看意識與直覺的配合作用問題。金氏的意思是，知識的成立的一個重要的程序，是意念運用到或處理及所與或呈現（按金氏這裏用呈現字眼，有認知意義，也有存有論意義）這樣的作用。意念發自意識，所與則由直覺吸收。官能是不能成就經驗的，官覺才能成就經驗。官覺是知覺層面的能力，而知覺既不光是直覺，也不完全是意識，卻是介乎兩者之間的能力。京都哲學家西田幾多郎和現象學家胡塞爾（E. Husserl）都提過「意識直覺」的概念，這可把知覺概括在內。金氏所說的經驗，不是一般所了解的純感覺器官（官能）作用，而是有概念思考、意念作用在裏頭。因此他才說「意念底運用是經驗底必要條件」。[78] 這個意思甚至可以通到胡塞爾的範疇直覺方面去。

回到具有形而上學意味的理與事方面，金氏以抽象問題作起點，而漸次引出理的問題來。在他來說，抽象是一種活動，也是一

[78] 同前注，頁 333。

種工具，一種趨勢，只有抽象的結果才是抽象的。[79] 而抽象的結果，便是意念、概念。在這裏，他嚴格地把意念與像區分開來：意念既是抽象的，便不可能是像。「是普遍的就不是像，是像就不是普遍的。」[80] 這種說法很好。像，即使是意象，都是著於形跡的，一涉及形跡，便必是具體的，不是抽象的，也不是普遍的。由此便引出有理的意味的普遍世界與有事的意味的特殊世界。他說：

> 自然界有普遍的世界，有特殊的世界。前者是各官覺類底共同的世界，後者是一官覺類底特別世界。經驗是官覺者收容與應付所與，它是事體。[81]

普遍的世界是理，特殊的世界是事。就金岳霖而言，作為理的普遍的世界是各官覺類的共同的世界，這「共同」應該如何了解呢？金氏未有明說。倘若以官覺類是有情眾生的話，則他們所共同具有的應是情識。但情識是一種存在的、生命的要素，一時很難扯到理方面去。至於作為事的特殊的世界則是某一官覺類亦即某一種有情眾生。倘若是這樣，則理與事的關係變成全體與部分的關係；全體是各種有情眾生加起來的一個結集，部分則是一種有情眾生。這樣，理與事的分別不外是就量言，而不是就質言。這對於我們理解「理是超越的、普遍的，事是經驗的、特殊的」的質上的分別並無適切性。

我們通常對理與事和雙方的關係的理解，是以理為本質，事為

---

[79] 金氏說抽象是一種活動，沒有問題。這種活動也必涉意識。但說抽象是一種趨勢，則令人難以明白。趨勢指某種變動、活動的外緣表現，由某一狀態轉為另一狀態。它是形容活動的，而不是活動自身。金氏在這裏的想法嫌疏陋。

[80] 《知識論》，頁 334。

[81] 同前注，頁 499。

現象，雙方的關係是理與事不能絕對分開，起碼就存有論而言是這樣。即是，理存在於事中，我們要在事中見理，離開了事，理便失去了載體，其存在性便不能說。[82] 金氏注意到這點，並且關聯到知識論問題方面去。他說：

> 理決不會只是空的，它決不會毫無寄託或毫無憑借的。理總是寓於事的。知識論底對象雖是知識中的理，所從取材或所從以為研究的還是知識底事。……事總是特殊的。……要在事中去求理，求理不能忽略事。[83]

在這裏，金氏強調理的存在性，它不是虛無、一無所有，但需假借事而存在於其中。如何存在，則未有細論；例如，理只是寄寓於事中，與事仍然分開，如水與油的關係，抑是理化為事，詐現出事，自身即貫徹其存在性於事之中呢？金氏未有細論這類問題。不過，他說理「寓」於事中，大體上表示理與事仍然分開，只是需寄存於事中而已。關於理寄存於事中，我們可以這樣理解：理是超越的、抽象的，它超越時空，也不受我們的知性的範疇所限制。它不存在於時空、範疇之中，必有寄託、藏身的處所。即是，我們可以依分解的方式把理從事中抽離開來，在意義的層面去探討、描述它的性格。但這是純從研究的角度出發。我們處理理的問題，光是這樣從意義、文字上去作工夫，是不夠的。理不光是被我們所理解的，也應是我們所實證的，把它在自家的存在中體證出來。要做到這點，便得先確認理的藏身之處，它到底存在於哪裏呢？它不可能只作為一種思想的對象、觀念而獨自存於這悠悠廣宇中。它不是具體的東

[82] 此中當然有例外的情況。如柏拉圖的理型與事物是分開的，朱子的理與氣也是分開的。

[83] 《知識論》，頁 91。

西，不能直接以抽象的形態存在於渺無涯岸的空中。它不能以普遍的身分出現在我們的官覺、心靈面前，它無形無象，不能以具體的、立體的方面獨自存在。它必是存在於一些具體的、立體的事物或事中，這包括知識在內，而為我們所發現、確認，必須要這樣，我們才能說對它有理解，甚至證成、體證它。基於上述的論點，我們有理由設定理必是存在於作為現象的事中。我們要理解理，滲透到它的內容、本質方面去，必須在它的存身之所的事中去作工夫，把它發現出來，除此之外，別無他途了。即是，我們可以分解地把理作為一種普遍的、抽象的東西，遠離經驗世界把它的性格善巧地加以論述，但要和它有面對面的、直接的邂逅，還得在事或經驗中作工夫。

以上是有關超越的、普遍的理的存在狀態與認知問題。重要的是，金氏認為，知識論所處理的東西，是知識中的理，而知識論所關聯的，則是知識中的事。這知識中的「事」頗不好解，它既是事，便不能免於經驗的、具體的、特殊的性格（金氏說「事總是特殊的」），這又需連繫到我們要認知的對象方面去，但認知的對象所直接關聯的，是知識，不是知識論。所以筆者說不好解，金氏在這裏說得不夠精確（precise）。另外一個可能性是「知識底事」指作為事的知識自身，這則指涉某種特定的、特殊的知識而言。但金氏語焉不詳，筆者在這個問題上便不多贅了。現在只集中看金氏說的知識論的對象是知識中的理一點。甚麼是知識的理呢？這理應該具有普遍性，它需要遍及於所有知識中而為客觀有效的。如上面所提及。這讓筆者想到範疇概念，又可通到知識成立的條件、基礎；這即是認知主體與認知對象的對待關係或二元關係。倘若是這樣，則金岳霖以理、事來說知識論，可以作如下的概要的理解：理是指知識成立的條件，事則指某種特定的知識、以這一成立的條件作為

基礎而衍生出來的特殊的知識，如地理、物理、化學、歷史等等。[84]

八、認知活動

以下我們看認知活動自身的問題，這包括認知的結構、認知活動的原理及進行的程序諸方面。先看認知的結構。關於這點，通常的說法是，認知活動的構成分子為認知主體、認知對象及認知活動

[84] 胡偉希提出，金岳霖將知識區分為兩類：關於普遍的理的知識和關於特殊的事實的知識。（胡偉希：《金岳霖哲學思想》，頁 144）關聯到目下正在探索的問題，或許有點道理：普遍的理指事物的共相，特殊的事實指事物的殊相。但雙方都是就知識而言，而我在目下所指涉的問題是知識論，不是知識，因此胡氏的說法並不具有充分的適切性。即使是就知識而言，而把它區分為普遍的知識與特殊的知識，但這兩者如何溝通，如何連上關係，仍是一問題。這問題在康德哲學中已出現了，那便是現象與物自身的知識如何連起的問題，甚至物自身的知識如何在我們人類中成立已是一個問題。這個問題在佛教的中觀學（Mādhyamika）與唯識學（Vijñāna-vāda）中則有較為妥善的處理。前者有二諦的說法，後者則有轉識成智、轉八識成四智的說法。二諦說是龍樹（Nāgārjuna）提出的，他說我們的認識中，有兩種或兩層的諦或真理（satya）：世俗諦和第一義諦。世俗諦（saṃvṛti-satya）是常識中的、生活中的真理，也可以說是科學的真理、現象的真理，這有時空性可言。第一義諦（paramārtha-satya）則是指終極的、普遍的真理，是超越時空的，例如涅槃（nirvāṇa）、空（śūnyatā）。它又稱勝義諦。在實踐、體證方面，龍樹表示要先證成世俗諦，才能證成第一義諦，要先證成第一義諦，才能獲致涅槃的境界而得覺悟、解脫。這是龍樹在他的重要著作《中論》（*Madhyamakakārikā*）中說的，其詳可參看拙著：《龍樹中論的哲學解讀》（臺北：臺灣商務印書館，1997 年），頁 451-455。
至於唯識學的轉八識成四智的教說，在護法（Dharmapāla）的《成唯識論》（*Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra*）中說得很清楚。前五識是眼、耳、鼻、舌、身五種感識，第六識是意識，第七識是末那識（mano-vijnāna），第八識則是阿賴耶識（ālaya-vijnāna），這些識都有虛妄執著的傾向，在眾生的求道得解脫的志業中構成障礙，因此要加以轉化為智（jñāna）。即是，前五感識轉為成所作智，意識轉為妙觀察智，末那識轉為平等性智，阿賴耶識轉為大圓鏡智。前三種智雖然是智慧，但仍有所偏重。不是偏於對象的普遍性，便是偏於對象的特殊性；只有大圓鏡智無所偏頗，它能同時證見對象的普遍性與特殊性。其詳參看拙著：《唯識現象學一：世親與護法》（臺北，臺灣學生書局，2002 年），頁 245-263。

或知識。金岳霖基本上也持這種看法。不過，他把認知活動概括在知識之中。[85] 他先提出一些前提、肯認，表示我們可以有知識；理解知識的學說，是知識論。知識論的對象是知識，其中有知者、被知者，這相當於上面提及的認知主體與認知對象。他並特別強調被知者是獨立存在的外物，而對於這獨立存在的外物，我們是可以建立共同的客觀的知識的。[86] 這共同的客觀的知識，自然只是對人而言，不必通於其他有情眾生。這是由於不同的有情眾生各自有其自身的的認知系統或機制的緣故。如上面曾提及，人的糞便在人看是穢物，池塘裏的魚卻視之為食物。不管怎樣，金氏在思維上仍有其精細周到之處。他所說的獨立存在的外物，是把知識對象鎖定下來的方式，這是他的實在論的理論立場所致。不過這種外界實在性不必有康德的物自身那種終極的意味，同時物自身的內涵也不是正面的、積極的，它只是一個限制概念而已。這表示我們人類的知識只能及於現象（Phänomen）的範圍而已，過此以往的物自身或本體方面的東西，我們一般的認知機制便無能為力了，那只能歸於具有睿智的直覺的上帝。康德認為，我們人類不具有這種認知機制。

[85] 《知識論》，頁20。就與金氏的說法比較來看，佛教視知識為量（pramāṇa）。量有時又概括認知機能或認識手段，即是現量（pratyakṣa）與比量（anumāna），它們分別相應於直覺與推理。直覺是感覺、知覺的事，推理則是理性（理論理性）、知性的事。大體上是這樣。若較細微來看，則有些區別是要注意的。佛教的現量，較諸西方哲學的知識論所說的感性或感性直覺，內容要廣闊一些，即是，現量除了有感性直覺的意思外，也包含某種程度的思維、知性的反省的意味，如日本學者服部正明寫他的有關陳那（Dignāga）的晚年鉅著《集量論》（*Pramāṇasamuccaya, Pramāṇa-samuccaya*）時，便以知覺（perception）來說現量。知覺並不完全同於感性直覺，而是有些微反思、分別的內容在內。但在這方面，我們也不能抓得太緊、太死煞，以為現量中有分別的思維在內，是作為直覺的現量與作為分別的比量（anumāna）可以相互融合。陳那的《正理門論》中便有「現量除分別」一語（《大正藏》32·3中），把現量與分別劃清界線，此中的差別非常細微，這裏沒有篇幅對這點作詳盡而清晰的解說。

[86] 《知識論》，頁72。

上面我們提到，金岳霖很著重知識論特別是知識給予我們的實在感和真正感。他在這裏論認知活動，也有這種傾向。按他的說法，在知識活動或知識經驗中，就心理上的原始性或根本性著想，「有外物」這一命題和「有官覺」都可以給我們真實感。他認為這兩點都是知識論所需要的。不承認有官覺，則知識論無從說起，不承認有外物，則經驗不能圓融。[87] 金氏的這種提法，是站在世俗諦的層面立論的。世俗諦（saṃvṛti-satya）比較接近經驗論或實在論，它要對經驗世界、現象世界建立客觀而有效的知識，這便得在一定程度上確認對象的實在性與穩定性；要這樣做，自然不能忽略對對象予以確認的認知主體。這樣，對象與主體便構成一種相互對待的關係，誰也欺負不了誰，雙方的地位是對等的，這便成了主客分立的關係。而金岳霖所強調的真實感(實在感和真正感)，著眼於「有外物」和「有官覺」，正式與經驗密切地聯繫著的。對於外物、官覺（感性直覺）、經驗的重視，正是金岳霖在知識論上要走的路，他說：

> 站在官覺底立場上，讓外物與官覺分家，當然可以懷疑外物而不能懷疑官覺。……以外物之有為立場，外物之有也是無可懷疑的。……就知識論說，我們雖不能不站在官覺底立場上，然而不能只站在官覺者底立場上。果然只站在官覺者底立場上，則外物得不到，獨立於知識者底事實既不能產生，則真理底尊嚴及其原動力也就取消了。假如我們根據樸素的經驗，老老實實地同時承認外物與官覺，即令我們以心理上的無可懷疑為標準去接受或淘汰命題，「有外物」和「有官

[87] 同前注，頁 76。

覺」仍應該有同樣的待遇。[88]

金岳霖的這種說法，在世俗諦的角度看，自是無可厚非。只是他提出「真理底尊嚴及其原動力」一點較為費解。倘若我們由他的實在論的立場說起，則實在論的方向是外射的，亦即射向對象、外物方面，從知識論的角度言，我們所注意的東西，是聚焦在外在世界方面，這方面自然有真理可說，即使不是終極真理。我們應該尊重真理的客觀面，亦即外在世界。借助黑格爾的精神哲學（精神現象學）來說，精神（der Geist）來說，精神作為一個動感的實體，是有發展的，其矢向有三面：主觀精神、客觀精神、絕對精神。客觀精神的發展，其成就是建立科學的、客觀的知識與定立憲法、議會制度。建立科學的、客觀的知識，包括對知識——特別是客觀知識——的探討，這即是知識論，這與金岳霖在這裏所說的真理的客觀面有密切的關聯。這個問題相當複雜，筆者在這裏沒有篇幅細說。筆者只想指出，金氏強調要尊重真理的客觀面，重視客觀的外在世界，就世俗諦來說，這點是真理的尊嚴所在，對於這樣的真理的探索，是我們進行知識活動的原動力。這是金岳霖高調地提出真理的尊嚴及其原動力的理由。[89]

對於這世俗諦的知識論，金岳霖稱為「正覺」。他特別提到這種說法直接牽扯到外物和官覺者，亦即認知對象和認知主體。在正覺的問題上，金氏提出以下幾點需要注意的：一是外物是本來有的，是正覺的與料，其存在性同於官覺者。二是在官覺活動中所涉及的外物只是部分地為該活動中的官覺者所正覺（正覺作動詞解）

---

[88] 同前注，頁 77-78。

[89] 這也可以說是客觀精神的表現，可以上溯至黑格爾。金岳霖最初是研究黑格爾學脈的格林的政治思想的，可能是受到黑格爾哲學的影響。

得到的。三是在正覺中，我們只關心官覺類、官覺者和如何就正覺的所與而得到知識的問題，而且是站在人類或其中的自我的立場而進行認知活動的。四是我們在理論上提供任何官覺者以正覺的標準去校對官覺。五是正覺的存在性是基本的肯定、前提，也包括對於官覺者和外物的存在性的肯定。[90] 按在這種世俗諦的知識論中，金氏是以正覺為官覺，而正覺本身便是官能者和外物底關係的集合。[91] 在這裏，以正覺為單單是官覺，並不夠周延。正覺是成就世俗諦的知識的機能或活動，除了官覺亦即是感性直覺外，還應含有理論理性或知性，才能足夠。就康德的知識論來說，我們要建立對現象或一般說的外物的知識，除了需要感性直覺（sinnliche Anschauung）在時空的形式中吸收外界的雜多或與料外，還需知性（Verstand）提供範疇概念以整合這些雜多、與料，使之成為對象（嚴格意義的對象），知識才能說。因此，世俗諦義的知識的完成，有一個頗為複雜的歷程。像金岳霖以正覺限於官覺，並不妥當。實際上，他自己也說正覺是關係集合，是複雜事體。[92] 這樣的正覺的認知活動與睿智的直覺（intellektuelle Anschauung）的認知比較，其程序複雜得多。不過，前者所認知的是現象、經驗材料，後者則認知物自身、本體。但這睿智的直覺只有於上帝，不有於人，康德是這樣說。而人所有的認知方式，則是感性與知性的結合，這相應於金氏所說的官覺（官覺應包含知性，如上所說）。金岳霖大概也受過康德的一

[90] 《知識論》，頁 122-123。

[91] 同前注，頁 123-125。

[92] 同前注，頁 122。金氏以正覺限於官覺，在後面引文中更把正覺視為官能，這令人有困惑之感。官能只是器官，沒有心的作用，心的作用是要從覺說的。倘若正覺表示正確的認識的話，則它所涉及的，不單是官能，還有直覺（感性直覺、睿智的直覺，若從世俗諦說，則可不談睿智的直覺），更應有處理由直覺中得到的知識材料的機能，這便不能不談知性了。不過，這個問題很複雜，後面會有更多的說明。

些影響，因此說正覺求得知識是站在人類或其中的自我的立場而立言的。另外一點是，金氏一方面說外物的獨立存在性，另方面說在官覺活動中所涉及的外物只有部分被正覺到。在這一點上，我們需作一些簡別。說外物有獨立存在性是站在外界實在的立場立說，佛教唯識學與胡塞爾現象學都不贊成這種說法。即使是說我們可認識外物中的「外物」也只能就部分說，即就我們的知識能力所接觸到的外物說，不能概括所有外物、我們未有接觸到的外物。理由是它們對我們沒有明證性（Evidenz）。金氏在這裏對於外物作出限制，正符合胡塞爾現象學的方法的精神。

在金岳霖剛才提及的要注意的五點中，第一點強調外物是本來有的，第五點又有對外物存在性的肯定；說了五點之後，又提及外物的獨立存在性。這涉及非常嚴重的問題，那是存有論的問題。說外物本來就有，就有其存在性，而且是獨立的存在性。倘若這外物是呈現在我們的感官面前，則它的有或存在性只能說是對我們的感官具有適切性，對他人來說則不必是這樣。這樣的存在性是主觀的，不具有客觀性，獨立性則更不能說。在知識論方面，對於這樣脆弱的對象，我們很難說對它建立客觀而有效的知識。倘若這外物是我們現前憑感覺而接觸到的東西的靠山、支撐者，則它的存在性是對誰而說呢？對於具體的、立體的東西，或者外物，我們只能就呈現於我們的感官而說它的存在性，靠山、支撐者云云，我們只能憑意識去揣度、猜測，不能有可靠的明證性，則不管怎樣揣度、猜測，都無法鎖定外物，對它建立確定的知識。這種情況的確是知識論上的大難題，經量部的外界實有的設定始終無法建立起來，已提供給我們很好的資訊與參考了。金岳霖是非常聰明的人，頭腦這樣清晰，真不明白何以對外界實有的問題看不透，而且著迷成那個樣子。

以下我們可以看金岳霖的知識論的總綱了。他說：

> 所與是知識底材料。所與是正覺底呈現，所以正覺是供給知識底材料底官能活動。任何知識，就材料說，直接或間接地根據於所與，就活動說，直接地或間接地根據於正覺。……以後的問題是如何收容所與，如何應付所與。從知識著想，主要的應付工具是抽象和抽象的意念。主要的思想是所謂知識就是以抽自所與的意念還治所與。……事實是接受了之後的所與，語言表示命題，而命題又是表示事實的方式。……真假問題就是知識問題，一知識者所有的知識就是它所能肯定的所有的真命題。[93]

這段話非常重要，它顯示金岳霖在知識的成立的活動程序，其中也有可商榷之處。知識是有關存在世界的知識，因此必須要有這方面的資料、材料，亦即金氏的「所與」，這是仿西方經驗主義的知識論的 given 字眼。這些所與，依金氏，是正覺的呈現。這樣說頗有問題。正覺呈現的東西，應是起自正覺，甚至生自正覺，這則不能說是所與、given。而金氏以正覺是供給知識材料的官能活動，這可引起兩點質疑。一是若以正覺能供給知識材料，不免讓人以為正覺能創造所與、提供所與，這不合於一般對覺或直覺的理解。一般的理解是，直覺是吸收來自外界的與料的，與料本來便放置於外界了，直覺把它們吸收進來。至於與料如何便放置於、存在於外界，那是另外的問題，是存有論的問題，與知識論沒有密切的關聯，但也影響對象的成立問題。另一點是金氏以正覺是供給知識的材料的官能活動，亦有問題。官能是就感覺器官說，不必有心的活動在內，如何供給知識材料呢？正覺若只是官能，則不但不能供給材料，連

[93] 同前注，頁 185。

吸收材料也成問題。不過，金岳霖跟著便提出正覺作用之後有關收容、應付所與的問題。這若從康德知識論來說，自然涉及知性的思考、連結所與或材料的作用。金氏在這裏提出透過對材料的抽象活動以取得概念或意念來回應收容、應付所與的問題。這應該是知性的工作，在佛教唯識學來說，則是意識（mano-vijñāna）的作用。知性或意識在所與、材料中抽取具有共同性質的要素，如方形，以概括一切方形的東西，而成就方形概念或意念（一般說是概念，相當於金氏所說的意念）。以後若遇到具有同樣性質的東西，即方形的東西，便以方形概念來說它，說這某某東西是方形的。這樣便建立對這某某東西的知識。這正是金岳霖的知識思想中所謂「知識就是以抽自所與的意念還治所與」的意思。即是，有很多方形的所與物，我們即從其中抽取它們的共同的方形性質，以成立「方形」概念或意念。日後遇見具有同樣方形性質的東西，便以「方形」概念來建立有關這些東西的知識。這便是「還治」。至於金氏所說的事實、語言、命題、真假等問題都很容易理解，這裏便不多贅了。

「以抽自所與的意念還治所與」可以說是金岳霖知識論的根本要義，其中亦展示出金氏知識思想的經驗與理性並重的旨趣。把所與結集起來，是經驗直覺的作用；在所與中抽取出其共同性質，是理性的抽象作用，結果是普遍概念、意念的形成；復以概念、意念對所與進行認識，成立所與的知識，是對所與的治理、處理，此中亦有理性的作用在內。這樣很能展示出金岳霖的知識論首尾兼顧的圓整、圓融性格，也具有頗強的理論效力。

金岳霖對於自己提出的「以抽自所與的意念還治所與」的知識論原則，顯然很有自信，而且非常重視。對於這原則，他還進一步強調說：

> 本書底主旨可以說是以官能之所得還治官覺，或以經驗之所得還治經驗，或去作更精確的經驗。有所得才能還治，無所得不能還治。從有所得到還治底程序比較地複雜，本書一大部分就是論這程序。[94]

金氏說以官能、經驗的所得還治官覺、經驗，並未超出以抽自所與的意念還治所與的說法的意思，官能、官覺、經驗基本上都是感覺、感性直覺的問題，外界的所與便透過這經驗進入認知活動的圈子。我們對由官能、官覺、經驗所得的與料加以整理，而有「所得」。金氏對「所得」是甚麼，沒有說明，但亦不難領會，這其實是指一種整理了官能、官覺、經驗所吸收進來的外界的所與而得的意念，金氏在這裏沒有提到意念，但在「以抽自所與的意念還治所與」的原則性的說法中則如畫龍點睛般提出意念。這意念是我們的主體，特別是理性、知性對於所與進行抽象活動而得。這抽象的意思見於「抽自所與」中的「抽」一字眼。就此點看，金氏在上面的引文似乎還未及「以抽自所與的意念還治所與」般周延。不過，它提出一重要的觀點：有所得才能還治，無所得不能還治。這是說，我們必須先對作為所與的外物吸收進來，進行抽象作用，抽取出概念或意念。這種工作是由理性、知性做的。必須建立起概念、意念，才能在日後碰到相同的外物之時，以已建立了的概念、意念對這外物加以確認，了解它是甚麼東西，才能對它構成知識。這種運用概念、意念進行認知活動，自是理性、知性的事，但要得到相同外物以供概念、意念來作確認，則要靠官能、官覺、經驗的吸收、領受作用。這樣，總持地說，還是經驗與理性並重的意思。而「從有所得到還治底程序」，正是知識活動的整個輪廓的扼要說法，知識活動所從

[94] 同前注，頁 243-244。

事的，正是這種程序，故金氏說這是複雜的工夫。

雖然說經驗與理性並重，金岳霖對經驗一面還是守得很緊，非常強調它在知識論的重要性。他說：

> 如果我們從理性派底主張，我們可以說，我們無所得也能應付所與，因為我們有先天的範疇。如果我們從純官能說，我們也可說，我們無所得仍能應付所與，因為我們有本能的反應。……前一說法實在是把應付視為純理意念底控制所與，後一說法實在是把應付視為隨自然而生存著的應付。其實純理意念不能應付所與，而隨自然而生存不是有意識地應付所與。……照我們底說法，非有經驗不可。無經驗，不但無官覺，而且純理意念也不能控制所與。[95]

金氏的論證方式是，倘若沒有經驗，則理性（或知性）不能建立知識，官能也不能建立知識。要有知識，非得要依靠經驗不可。金氏詳細解釋，倘若沒有經驗，則只有先天的範疇，或自然的本能。但只有範疇不能有知識，範疇只表示理性或知性的思考形式，沒有來自外在世界物所與、材料，不能有對於外在世界的知識。[96]在這裏，我們不妨作深一層的探討。倘若我們的認知機能，特別是知性或理論理性，沒有由經驗所帶來的有關外在世界的任何資訊、與料，我們仍可運用知性或理論理性來思考，但這思考沒有被思考的對象，只是順著自身原本有的範疇概念，如因果關係、實體與屬性關係，來進行一種空的思考，這便成了所謂智思，這頗有形式的性格，但

---

[95] 同前注，頁 244。

[96] 其他單是範疇也可以表示理性、知性的一些先驗的連結形式。若只就知性自身的智思說，也可成立不涉經驗世界或存在世界的知識，這即是邏輯與數學。金氏未注意及這點。

不能成就知識。因為知識是有關存在世界的知識，我們必須要得到存在世界的材料、與料，知性或理論理性才能運用範疇概念去整理、爬梳這些材料、與料，把它們建立為有認知義、知識義的對象。光是有智思是不夠能成就知識的，特別是有關外在世界的真相的知識。這真相是作現象看，不是作物自身或本體看。即是說，倘若沒有經驗，主要是感覺經驗，我們便沒有任何實質性的內容，因而不能說知識。這是經驗和關聯著它的感官、感性直覺對於知識的成立的貢獻。

至於自然的本能，自然的本能不能有意識地應付所與，這是金氏的說法。其實若沒有經驗，則無法得到所與，光靠自然官能對外邊的刺激生起回應，知識也無從說起，只在心理學方面有點意義而已。在這個問題上，重要的是，經驗是連繫著感官、感性直覺說的，由此可以接觸個體物，吸收其個別性（individuality），知識的成立，是以這個別性為根基，而經理性、知性加以抽象，得其普遍性（universality），而成知識。沒有經驗，便無個別性可言，因而不能有知識了。

順著個體物或個體性說下來，金岳霖提出：

> 認識個體總是以已往的所與與當前的所與為一個體在時間上的綿延。這總牽扯兩所與底一樣或同樣。兩所與底一樣與否，我們無法知道，我們只能化不同時候的所與底一樣與否底問題為同時間意象與呈現底符合與否底問題。所謂認識就是感覺這符合，這感覺是直接的、頓現的。這一點非常之重要，認識不是結論，它不是從當前的呈現推論出來的結果，而是直接的感覺。[97]

[97] 《知識論》，頁 254。

金岳霖的意思是，我們對於某一個體物的認識，總是就時間的綿延上，從以前的個體物與現今的個體物是否為同一的個體物來想。兩者是否同一呢？金氏認為我們無法知道。這當是就個體物是一具有終極實在義的角度來說的。在這一點上，我們沒有甚麼可以做的。我們可以做的，是把在不同時間出現的個體物是否是同一這一問題，轉成在相同時間中呈現的個體物與我們對它所有的意象是否一致、是否符合的問題。這種一致、符合說，已是羅素在知識論上提出的對知識真假的判定的老問題了。金氏認為，倘若是符合的話，應該有一種即時的感覺、一種符順的頓然的感覺，而我們也可說我們對於那個體物具有知識。不過，決定是否符合，需要預認我們對個體物的意象具有正確無誤的記憶。這記憶不能不有主觀的因素摻雜在其中，因而我們所說的知識，不能說是全然客觀的。個體物的意象是在過去成立的，而呈現的個體物是當前的、即時頓現的，此中有一時間上的間隔。時間無絕對性可言，因而我們依符合的設準而得出的有關個體物的知識也無絕對性可言。這是現象性格的知識，不是本體界的知識。金氏說「認識就是感覺這符合」，他的意思是，倘若我們感覺到當前的個體物符合我們心中所有的意象（關於個體物的意象），則可說我們認識那個體物，對它有知識。不過，如上所說，這符合說涉及記憶，而記憶是意識的作用，故認識不能離開意識。金氏說「認識就是感覺這符合」，倘若不考量意識問題，便不夠周延。不過，金氏在另處提出認識是引用所得的意象於所與而得到的符合感。[98] 這樣說自然較為完整。不過，這裏提的意象倘若只限於是某一個體物的意象，則符合感只能對該個體物具有適切性，因而缺乏普遍性，這意象不能普遍地適用於同類型的其他個體物上。完整的做法，是把具體的意象轉為抽象的意念或概念，例如

---

[98] 同前注，頁 269。

類概念之屬。在這一點上，金氏著筆不多。

金岳霖非常重視他所提出的「以抽自所與的意念還治所與」的認知原則。對於這點，他苦口婆心地一提再提。在解說符合問題後，他又再一次申述這個原則如下：

> 官覺者收容所與之所顯示的共相去應付所與之所呈現的殊相。大致來說這就是以所得治所與，或以官覺之所得還治官能底所與，或以經驗之所得繼續地經驗。……認識總得要利用區別工具來區別所與。關係與性質一方面固然是所與底分別底經緯，另一方面也是區別的工具。[99]

引文的意思，大體上與金氏的認知原則相應。不過，其中也有好些問題需要澄清一下。首先，金氏說「官覺者收容所與之所顯示的共相去應付所與之所呈現的殊相」。這句上一截不夠精確：所謂收容共相即是從種種個體物中抽象出其共同性質、面相，而構成類之概念或意念，官覺者不能以官覺來做這種事情，這是理性或知性才能做的。類概念成立後，便可以用於概括在該類概念之下的特殊的個體物。第二，金氏以為上面所說的做法，是「以官覺之所得還治官能底所與，或以經驗之所得繼續地經驗」。此中亦有問題：以官覺之所得還治官能的所與，應該有意識的作用在內，除非說官覺中有意識作用在內，但一般並不如此看，官覺與意識是分得很清楚的。至於以經驗所得繼續經驗，意思亦太含糊，真實的意思應是，我們從經驗的事物中透過抽象作用提取其中的共相、概念，然後以概念用於概括在該概念（類概念）之下的個體物中，建立對它們的知識。第三，金氏說認識是「利用區別工具去區別所與」，這正是上面說過的意思，即是，要運用某一類概念為工具，在種種不同的個體物

[99] 同前注，頁 266。

中，簡別出概括在該概念下的個體物，而認識它們。這所謂類概念可包含關係概念與性質概念。關係概念是虛的（empty）、形式的（formal），例如大與小、上與下、左與右，是施設性的。性質概念則是實的（substantial）、質料性的（material），如黃色、甜味，依附於某一質體（entity）或實體（substance）之中，其存在性依附於質體、實體。

九、外物、對象、對象性

以上我們花了三節探討金岳霖知識論中的認知活動問題。以下要看金氏知識論中的認知對象問題。我們通常說知識論或認識論，談到其架構時，往往分為知識活動、知識對象和知識主體；其中，知識活動是中介，把知識對象與知識主體連貫起來。關於知識對象，金氏曾以不同的字眼表示，例如外物、對象、想像、內容等等。對於這些字眼，我們通常都關聯著被認知的東西來說，未有作精確的區分。金岳霖思維細密，把它們分別得頗為清楚和有條理，但亦不無可質疑之處。他基本上是就著外界實在與呈現兩種形態的不同而這樣做的。關於認知活動，或其他的活動、遊戲，我們通常是先設定遊戲主體與遊戲對象，然後以遊戲主體作用於遊戲對象，產生遊戲活動。日本當代哲學家西田幾多郎則把這個次序顛倒過來，先設定遊戲活動或經驗，所謂「純粹經驗」，然後開出經驗主體與經驗對象。「純粹經驗」中的「純粹」，是指沒有任何經驗內容、感性內容的意思。西田以這種方式或關係來處理活動問題，是存有論的進路，一如原始佛教講十二因緣（dvādaśāṅgika-pratītya-samutpāda）中由識（vijñāna）轉出名色（nāma-rūpa）那樣，向分化、具體化的過程推進。金岳霖則不是這樣，他從認識論或知識論的途徑出發，先講主體、外物，然後講主體認識外物，形成認識活動。

現在先看外物問題。在這裏，金氏仍循外界實在或實在論的進路說。金岳霖首先就「外物」這字眼的意義的不一致性而提出三種不同的用法。[100] 首先是科學的外物，這是指透過科學的發達而發現事物的基本因素的原子、分子等的粒子，是肉眼看不到的。其次是本質的外物，這是把外物當作一種本質來看，這種看法認為外物可以單獨地存在，單獨地具有某種屬性。說外物單獨地存在表示它不靠環境而存在，單獨地有某種屬性表示它不靠背景而有某種屬性。第三是官覺的外物，這是指官覺所顯示的外物，指獨立於知識者或官覺者的外物，但它不能獨立於一個關係網。按科學的外物雖然作為粒子，非常微小，不為我們的肉眼所看到，但它可以透過精密的儀器被看到、被確定下來。它有存在性，而且是事或材質，是經驗的、生滅性格的。在佛教來說是極微（aṇu），是緣起的。本質的外物則不是物理的（physical）、材質的（material），而是精神性格的。本質（Wesen）不是一個物理學的概念，而是一個形而上學的概念。說它近於物自身、本體，是可以的，但雙方還有一定的落差，不應將它們混成一體。至於說官覺的外物仍然獨立於知識者、官覺者，或主體，並不妥當。官覺是後者的官覺，它所對的外物怎能對主體具有獨立性呢？但金氏強調，他所說的外物是官覺外物，不是本質的外物，也不是科學外物。他並說官覺外物是與官覺類相對（應）的外物。[101] 這應是在主體與客體的相對待關係中的外物，金氏說它是獨立於知識者或官覺者的外物，頗令人感到困惑。倘若以這種外物作為知識對象，則我們應可認知事物的外界實在性。

對於這樣的外物，金岳霖關聯著三點來說，那便是綿延性、

[100] 同前注，頁 118。

[101] 同前注，頁 139。

同一性與實在感。在綿延性方面，金氏表示，這綿延性能在不同時間中穿過這外物或個體物，使之成為所與。而對於綿延的內涵和呈現，讓個體物不斷延續下去的問題，金氏提出同一性。這同一性與胡塞爾所說的統一性、一致性（Einheit）在意義上有交集、重疊的意味。金氏的意思是，所與在不同時間中呈現同樣的統一性，正表示個體物的綿延性格。而表示這統一性的，則是性質上的相似性和關係上的一致性。[102] 金氏又強調，這樣的同一性和獨立存在的外物是連在一起的，雙方有一共同點：獨立存在的外物不能在唯主學說中建立起來，或推論出來；而個體自身的同一性也建立不起來，推論不出來。[103] 金氏的意思顯然是，外物及其同一性本來便有的，是一種客觀的東西，有實在性格，不能透過唯主方式而成立。唯主表示依賴主觀的、主體的構想、經營便能成就之意。這唯主有觀念論的影子，金氏是實在論，特別是新實在論的立場，他提出外在實有以反對想像、意識作用，並不為奇。也正是在這一點上，他與唯識學、胡塞爾的現象學便分途了。唯識學認為，一切事物都是生滅法，都是心識的詐現，都沒有其真正的、常住的自性、體性，都是才生即滅。胡塞爾也提出，意識（Bewußtsein）憑著它的意向性（Intentionalität）的力量，構架出現象世界。在這兩種哲學中，都不肯定事物的獨立存在性和同一性。金岳霖則以綿延性和同一性來建立外物，確立它的獨立的存在性。

綿延性、同一性是如此。至於實在感，我們在上面有過不少的討論，在這裏就不擬多贅，只簡單地作些提要。金岳霖指出，若我們要讓對於被知者的實在感能維持下去，則最低限度我們要感覺到

---

[102] 同前注，頁 270。

[103] 同前注，頁 107。

被知者的存在是獨立的；被知者的性質是獨立的；被知者彼此都各有其自身的同一性。[104]

按金岳霖在這裏所說的外物的三點性格，合起來很能讓外物有一種穩定性，這在知識的成立方面相當重要。我們要了解外物，對它們建立知識，便得先假定它們有一定的穩定性，不會變來變去，像幻象那樣，不然知識便很難證成，即使證成了，它的適切性、客觀性也難以維持。這是金氏在這個問題上能深思熟慮所致。這點也讓人想起佛教特別是唯識學所強調的緣起說。他們認為一切法或事物都是依因待緣而生起，這些因素的聚合需要依循一定的規則，這便是所謂「種子六義」。事物由一定的因素聚合而成，雖然沒有常住不變的自性，但在某一程度上能夠維持外形與作用等的穩定性，這個世界才不會亂起來。金氏在這裏所說的，與唯識說在有關問題上有對話的空間。但金氏是實在論者，唯識學是觀念論背景，這點便很不同。

順著上面所說外物的綿延性、同一性和實在感，我們看金岳霖的對象觀。對於對象的理解，是金氏知識論的一個難題。就康德的知識論來說，對象（Gegenstand）的意義是很清楚的。由外界被感性直覺吸收過來的感覺與料（sense-data）是雜多或現象（Phänomen），這不算知識。這些雜多經知性的範疇的範鑄作用，便成為對象，對象出現，知識便現成。可以說，在這種情況，我們對雜多、現象具有知識，這知識以對象的形態而呈現。金岳霖的情況很不同。他以「實在」、「硬性」來說對象，對象彼此具有同一性。這些性格讓我們在看不見對象時，仍然可說它是存在的。我們要承認對象（這種形態、模式的對象）的存在和它的性質是獨立於

---

[104] 同前注，頁 108。

知識者或認知主體的，它具有自身的同一性。[105]上面說到的對象或外物的綿延性，也是一關鍵性的概念。外物內容必須要能持續存在，刻刻都在綿延的狀態中，我們才能在不同時刻中面對同一的對象，甚至可以確認「我」此刻在房中看見有桌子，到「我」外出後回來仍然看到桌子，則「我」不在房子中的那段時間，桌子還是存在於房子中。我們顯然設定了桌子的綿延性。實際上，金氏對對象的理解，相當複雜。如上面所說，他有視對象為客觀實在的傾向。但另方面，他又提「對象性」概念，又以「對象者」來表示成為對象的這個或那個東西。這樣，對象者有對象性，或對象質，或所以為對象的理由（按這是說對象所由構成的性格、要素），而這些東西不能獨立於官覺。這樣，對象有對象者，或對象同於對象者。對象也好、對象者也好，都是客觀實在，它的對象性、對象質則不是客觀實在。金氏明白地說，對象者的存在不是隨官覺而生滅的，它是獨立地存在的。它的存在是在官覺或官覺事實（官覺活動）之外的。很明顯，金氏把對象和所關聯者二分，一是對象或對象者，另一是對象的性質（對象性、對象質）。前者有客觀實在性，獨立於我們的覺識而存在，後者則沒有客觀實在性，不能獨立於我們的覺識而存在。金氏又說對象性是相對的、有待的，它相對於官覺，有待於官覺；但又說不被官覺（作動詞解）的不是官覺的對象，這又似乎設定有另一種對象，它不被官覺、不受官覺的作用，它的對象性卻可被官覺。[106]

在這裏，金岳霖對對象性的理解，與我們一般的理解不同。一般的理解是，對象或個體物是會變化的，是變數，對象性、對象質

---

[105] 同前注，頁 106-107。

[106] 同前注，頁 25。以上是筆者整理金岳霖的有關說法所得的理解。

則是不變的，它是使對象或為對象的那個性格、本質，是不會變化的，是常數。

金岳霖的這種有關對象問題的說法，相當迂迴曲折，讓人易生迷亂之感。大體上，他的觀點是，對象具有客觀獨立實在性，可以離開我們的官覺或覺識而存在，其基礎是外界實在。至於它的性質，說對象性也好，對象質也好，都是環繞著對象而為我們的覺識所感知的，它不能離開我們的覺識而有其獨立存在性。所謂「對象者」，是對象的異名，是特別就作為個體、個體性而說的對象。這樣的存有論的思維方式，是流行於西方哲學的解析法，在實體與屬性兩者之間，劃出一道分水嶺，把兩者分開。實體是個體物本身，屬性（attribute）則是它在覺識面前的呈現。實體屬本體界、實在界，不過不可說為是物自身層面的東西。性質或屬性則是現象層面的東西。以唯識學的詞彙來說，實體相當於種子，屬性則相當於種子現行，在外面有所呈顯的表象識（vijñapti）。但這種類比（analogy）不是很好，主要理由是金岳霖是取實在論的立場，唯識學則是觀念論、心識論的立場，要比較雙方的重要概念，得澄清很多有關問題，筆者在這裏沒有很多篇幅，因此也就點到即止，不加闡釋與發揮。

按實體與屬性在西方哲學來說，是知識論的範疇。康德在其知識論鉅著《純粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*）中有十二範疇說，其中一個重要範疇便是「實體與屬性」，它把實體與屬性兩者綜合起來，作為知識論的一個挺重要的概念，把存在物的這兩個面相拉在一起，讓我們在有關方面建立客觀的、有效的、同時具有知識論與存有論義的知識。這自然很好，但這只能行於世俗諦或現象世界的層面。對於勝義諦（paramārtha-satya）或第一義諦或終極真理來說，這種實體與屬性在知識論上的區別狀態及在存有論上的

分離狀態是要被克服、被化解的，化解成一種圓融狀態。在這種狀態中，實體與屬性並不分開，而是圓融地交結在一起，兩者完全是同一的。既是同一，則亦不必在概念上立這兩個概念、名相。在這種處理中，實體與屬性是甚麼東西呢？這正是存在、真理的呈顯，我們可以引用海德格（M. Heidegger）的具有洞見的名言「存在的本質是呈顯」（Sein west als Erscheinen），或是存在在呈現中實現、證成它的本質。在這種情況，實體與屬性已合而為一，一切只是呈顯（Erscheinung, Erscheinen）而已。這在筆者所提出的純粹力動現象學來說，實體與屬性都同是純粹力動在詐現這個現實世間的表現。一切除了力動外，並無他物，無所謂客觀實有。由實體與屬性一範疇易使人想起體與用範疇。在純粹力動現象學的思維中，沒有體用關係，體與用完全是同一回事；實體與屬性也是一樣，兩者沒有關係，實體與屬性完全是同一回事，一切都處於圓融、圓極狀態中。

關於對象與官覺、覺識的關係，金岳霖有進一步的說法：

> 對象也是獨立存在的。……對象不只是對象之所以為對象而已，如果它只是對象之所以為對象，它當然不能獨立於官覺。這裡所談的對象是被官覺的，它底對象性雖不能獨立於官覺，然而它的存在獨立於官覺。……對象底存在是一件事，而官覺覺得它存在又是一件事。對象底存在當然不必獨立於官覺者底別的活動，但是就官覺說，對象底存在是獨立的。[107]

金岳霖在這裏明確地指出對象的獨立存在性，獨立於官覺而存在。他還說對象存在與我們以官覺來感受它存在不是一回事，這明顯表

[107] 同前注，頁 100-101。

示對象存在與官覺無關。他又區分對象與對象之所以為對象的相異。對象是對象自身，它有獨立存在性；對象之所以為對象，則是對象在官覺面前所被覺識到的性質、狀況。這與上面說對象性不同於對象，後者是對象者，前者則為對象性、對象質，或對象性質是相應的。對象能獨立於官覺而存在，對象性則為官覺或覺識所知，其存在性不能離開官覺或覺識。這段文字明確表示出金岳霖的外界實在的立場：對象是外界的，有獨立實在性；對象性則對官覺、覺識而言，其存在性依賴於後者。

金岳霖在這裏，有被人質疑的空間。他提出對象有兩層涵義：被官覺的對象和對象之所以為對象的條件或內容。後者不能獨立於官覺，它沒有獨立的存在性；前者則具有獨立於官覺的存在性。這和一般的看法剛好相反：對象是個體物，其存在性是相關於官覺或我們的認識機能，由於這種相關性，對象只能在相應於認識機能的脈絡下說，離開這種脈絡，對象的存在性便無從說起，更不要說獨立於官覺或認識機能的「獨立性」了。而對象之所以為對象，則是它能作為對象、被視為對象的條件，亦即是對象性。它不是個體物，不是關聯著官覺或認識機能的脈絡說，而是作為具有一客觀的條件或性格的東西來說。這種客觀的條件或對象性應該具有普遍性，而且是獨立存在的普遍性，不必依賴、關聯到官覺或認識機能。柏拉圖的理型和康德的範疇都是在這種脈絡、涵義下說的。因此，理型和範疇的性格，對於個別的事物或對象來說，具有規範的作用，是客觀的，是有其獨立存在性的。這便成就了康德的觀念論的哲學形態。柏拉圖的理型說是實在論，但他強調理型可為我們的思想所把握，則離不開觀念論。這是在認識論的次元（dimension）或導向（orientation）上說。

對象既然是獨立於官覺，則它的存在是本有的，它本來便在那裏，不由官覺、覺識所創造、生起；因此，對象不是作品。[108] 這是金岳霖的實在主義的知識論的歸宿。

十、想像、意象、內容

上面剛提到對象不是作品，即是，對象有其客觀性、獨立性；而作品則是主觀的構作，其中最明顯的，莫如想像。以下我們即看想像問題，與這問題相連的，還有意象、內容問題。這些問題都有認知義，都在某一程度上有認知對象的意涵，但自然不及上面說的對象、外物般清楚明白。

關於想像這個題材，很多學者、哲學家都有探討過。康德的第三批判《判斷力批判》（*Kritik der Urteilskraft*），便是這方面的研究的專著。日本京都學派的三木清也寫過《構想力的邏輯》（《構想力の論理》，*Logik der Einbildungskraft*），也很有名。在金岳霖看來，想像（imagination, Phantasie, Urteilskraft, Einbildungskraft）不如對象般客觀，也自然有其濃厚的主觀成分。他把想像分為兩種：創作想像與非創作想像。兩者的分別是：非創作想像有對錯問題；創作想像則沒有對錯問題，但它有另外一套問題，如美醜問題或好壞問題。非創作的想像的對象是實在的；既有實在的對象，想像直接地或間接地總會有實物上的遵循。[109] 金岳霖顯然有這樣的意思：非創作的想像離不開構想，但構想可以有一個藍圖，構想即沿著這個藍圖發展下去，由於有這藍圖或對象（不是康德的嚴格義的對象）的限制，當事人的想像空間不會很大，因而作出來的想像便有某種

[108] 同前注，頁 318。

[109] 同前注，頁 317。

程度的客觀性，也可以有點存有論的意味。創作的想像便很不同，它可以沒有任何制限，如李太白寫詩般天馬行空，上下求索；也可以如置身於莊子所說的逍遙境界中，自由自在，了無拘束。

對於想像及其非創作性格與創作性格，金岳霖曾作過哲學性的描述如下：

> 想像底內容不是普遍的、抽象的。這當然就是說想像中的意象不是普遍的、抽象的，它是類似特殊的、類似具體的，或類似個體的。想像底對象也有相似的情形。非創作的想像底對象，是特殊的、具體的、個體的，不止於類似而已。創作的想像底對象，既不是實物，只是類似特殊的、類似個體的、類似具體的。[110]

想像與思維不同，進行這兩種活動的機能也不同。想像得靠構想力，若表現、發展得宜，可以實現美學的、審美的境趣，而成就藝術。思維則是知性的事，若活動進行得好，可憑其智思能力，開拓出形式性格的數學與邏輯的學問。同時，思維作為知性的表現，可以提供形式概念的範疇，以後者的連結作用，可整理、排比由感性直覺得自外界的事物的與料、雜多，使之成為對象，而成就我們對於現象世界、經驗世界的知識。想像以像為內涵，有像即有跡，故金岳霖以特殊、具體、個體一類字眼來說它，它自也沒有普遍性、抽象性可言。他在思考想像的問題上的特出表現是把想像分為創作的想像與非創作的想像。創作的想像有很大的自由發展度，內中不必指涉某些對象或實物，但有關的主題應不離特殊、個體、具體諸義。非創作的想像除有上提的個體等義外，也指涉到對象方面，這對象的形象是在當事人的思想、思念中現起的，它是過去了的、逝

---

[110] 同前注，頁 318。

去了的，但當事人可憑記憶、回憶的能力把這形象重新現起。因此，金氏也指出想像的原料是記憶所保留的所與。[111]

在上面一段文字中，金岳霖特別提及想像中的意象，這是想像中的一種，但不易理解，金氏以一段活潑的話語，來加以說明：

> 有時我們會說這樣的話：「我昨日想起玉泉山，玉泉山如在目前。」說玉泉山「如」在目前當然有不在目前的意思。這就是說，是對象的玉泉山不在目前，它在北平底西部，它既在北平底西部，北平也許相隔很遠，何以又如在目前呢？想像中的意象，不容易說在甚麼地方，然而從意象者說，它在想像中非常之親切直接，他的確可以說，他底意象在他底目前。[112]

金岳霖的意思是，想像有多種，意象是其中之一，它讓當事人感到它的親切性、直接性。想像的東西可以很遙遠，讓當事人有隔離感。但意象作為當事人在想像中的對象，不會對當事人有隔離，反而有宛然如在目前的感覺。由於這種非創作的想像涉及已過去的、已逝去的物體、事件，因此其內容有一定的客觀性，不像創作的想像有很廣遠的發展空間。

在金岳霖看來，意象與命題有密切關係，但它不是命題。命題有認知義，可以說真與假；意象存在於我們的想像中，與客觀對象的關係，依靠回憶所繫，在這裏可說認知義，但不牢固。它不時在跳脫，與作為客觀對象的本然的實在有明顯的鴻溝，我們不能談意象與本然的實在兩者的符合問題，但前者又的確起自後者，記憶

---

[111] 同前注，頁 332。這裏所說的想像，當是就非創作的想像言。

[112] 同前注，頁 316。

可以把兩者連繫起來。我們只能把意象視為不具有清晰性的認知對象。[113]

至於內容，就與知識對象的關係或是否為知識一點而言，金岳霖提出，我們未達致到的對象不是知識的內容，達致對象而有所得或有所知，這所得所知才是知識的內容。[114] 他說：

> 普通以對象為外物，以內容為現象，以前者為在外，以後者為在內。……照本書底說法，對象是所與，內容是所覺，而客觀的呈現在性質上就是所與。……內容是思想活動中的所思，對象是思想活動外的所思。所謂中外，無非表示前者隨思想活動而俱來，後者獨立於思想活動。[115]

金岳霖這段話很扼要，也很重要，但不易明白，也有不順暢處。在他來說，我們的思想活動有原料、內容和對象。原料可以說是所與或所得，相當於感性與料，其來源不可知，它是知識的開始，但意義尚未確定。對象則是較確定的外物，這些外物呈顯為現象，則是內容。對象或外物在覺識之外，現象或內容則在覺識之內。對象或外物相應於唯識學的疏所緣，現象或內容則相應於親所緣。金氏的這種理解，與康德的理解頗為不同。在康德來說，對象（Objekt）不是外物，而是與外物關聯著的感性與料被知性的範疇所範鑄過的東西，是在覺識之內的。現象則介於感性與料與對象之間，它在覺識面前呈顯。在金氏看來，現象既呈現在覺識面前，則已在某種程度為覺識所收攝了，故可說在覺識之內。而所謂內容，正是與覺識內外之間都有連繫的現象。康德不大喜用「內容」，而多用「現

---

113 同前注，頁 914。以上有關意象是筆者整理金岳霖的文字而得的結果。

114 同前注，頁 2。

115 同前注，頁 296。

象」，金岳霖則不大用「現象」，而多用「內容」，說內容是所覺。覺在金氏來說，不完全只是直覺意，而是有思考意，是一種思想活動。因此他說「內容是思想活動中的所思」。至於對象，他不以之內在於思想活動中而為思想活動所處理過，如康德所說，卻視之為「思想活動外的所思」。這「思想活動外的所思」措詞並不順適，既然是在思想活動之外，又如何為思想的所思呢？而說「內容是思想活動中的所思」，其意思又太寬泛，思想活動有很大的空間，所思的東西可以不受限制，「所思」是甚麼，真是難捉摸得很。金氏的解釋是思想活動的所思表示所思隨思想活動而俱來，所思是在思想活動之外，獨立於思想活動。倘若是獨立於思想活動，則思想又透過甚麼方法去收納在它之外的所思，而加以思考其內容呢？這些都是問題。

金岳霖似乎也意識到上面所提出有問題之處，他索性把內容與對象對比著說。作為對象的西山不隨我們的視覺的生起而生起，也不隨我們的視覺的滅去而滅去。而作為內容的西山在視覺中，作為對象的西山不在視覺中。內容是在思想活動中，對象則不在。[116] 按如金氏所言，對象不在我們視覺中，這便有物自身義了。我們的視覺不能接觸對象，知性或思想更不用說了。不為認知機能所達到的東西，便有是物自身的可能。金岳霖是實在論者，是不會承認有物自身的，起碼不承認康德義的物自身。至於內容方面，金氏承認它可在視覺中出現，也可在思想活動中被接觸，這只是重複上面所說「內容是思想活動中的所思」的意思而已，並無新意。

---

[116] 同前注，頁 297。

十一、殊相與共相

上面探討的項目，如外物、對象、想像、意象，基本上是就這些東西作為一個整體被認知而言，這是比較簡單的認知問題。現在我們要從關係、相對的關係來看認知的對象，這則比較複雜，因所涉的東西並不作為一種孤立的單一體看，而是在關係、性質中看。而所謂認知的對象中的「對象」，與第九節所說的「對象」或對象性中的「對象」所涉也不同。前者取義較寬泛，主要是就要認知的東西的面相言，後者則就與其他同時亦會被認知的東西如想像、意象的區分而言。

對於就被認知的東西的面相而言的對象，金岳霖將它分為普遍的與特殊的，並視這兩者分別相應於普通所謂的理與事。對於這兩方面的面相進行認知的所得或結果，金氏分別以「明理」與「知事」言之。[117] 這樣的說法平實易懂，有生活意味，但一般而言失之於不夠嚴謹，缺乏精確性。金氏其實有精確的、邏輯的說法如下：

> 我們所注重的是性質底兩方面，一方面是特殊的，一方面是普遍的。前者我們叫作性質殊相，後者叫做性質共相。性質殊相可指，可覺，不可思。性質共相可思，不可指，不可覺。……可思議的是紅之為紅或紅共相，可是紅這一性質共相，是不能看見的，無法指出來的。普通所謂特殊的，是就殊相說的，不過不止於性質殊相而已。普通所謂普遍的，是就共相說的，不過不止於性質共相而已。任何性質都有這兩方面。[118]

---

[117] 同前注，頁 1-2。

[118] 同前注，頁 583。

在這裏，金岳霖把我們所認知的對象，鎖定於性質方面：殊相與共相。殊相關聯到某一特定個體物，是經驗的、感性的，因此是可指謂的，可憑感官來覺察的，但不是思考的對象。思考是意識的功能，一般的理解是，意識所認知的是抽象物，不是具體物。[119] 共相則是指從多種、多個個體物中抽取出來的共同具有的性格（筆者在這裏不用「相狀」字眼，以免與具體的相狀混淆）。例如牛，作為個體的牛隻是殊相，而牛之所以為牛的牛性，或牛一般（cow in general）則是共相。這種牛性只能由意識來思考、了解，不能為感性、感官所直覺。殊相是特殊者（particular），它的特殊性格是特殊性（particularity）。共相是普遍者（universal），它的普遍性格是普遍性。佛教陳那（Dignāga）的知識論與金氏在這裏的說法很相近。他認為我們的認知對象有兩種相狀：自相（sva-lakṣaṇa）與共相（sāmānya-lakṣaṇa）；前者表示事物（dharma）的個別相狀，後者表示事物的共通相狀，它們分別為我們的不同的認知手段或量（pramāṇa）所認識：現量（pratyakṣa）和比量（anumāna）。

這種殊相與共相的分別，據金岳霖的說法，可以擴大地應用於世界的事物方面。即是，人類的世界有兩部分，一是各官覺類或是有官覺的動物所具有的共同的世界，這是共相底關聯的世界。另一是其中一部分即是人類的特別的世界，這是相對於人類的所與的世界。各類官覺者都有這兩部分的世界，一是各類之所共同，一是各類之所特別的世界。[120] 金岳霖在這裏的意思很清楚、簡單：一切生物所面對的世界，是世界的共相，某一生物類如人類所面對的世界

119 此中有例外說法，如唯識學在後期發展出來的意識現量，把意識與知覺（現量）結合起來，可同時了解抽象物與具體物。胡塞爾也有範疇直覺概念，意思也相近。其中的範疇是意識提供出來的具有先驗綜合的功能。

120 《知識論》，頁 487。

則是世界的殊相。不過，一切生物的共同的世界或某類生物的殊特的世界都不能說明證性。人類或其他生物類都沒有能力接觸世界的全體。說共同、殊特的世界只是基於推度，不能實際證知。這種在所有生物類所面對的世界與其中只一生物類所面對的世界，而分別成就的共同世界與殊特世界，倘若以唯識學的種子學說來解釋，便非常好懂。每一生物類或眾生類的分子都具有它有關世界各物的種子（bīja），潛藏於它的第八阿賴耶識（ālaya-vijñāna）中，種子現起，由潛藏狀態轉變為實現狀態，而向外投射，便成就該有關眾生所面對的世界。全體眾生的種子現起，便成共同的世界；某一類眾生的種子現起，便成殊特的世界。

金岳霖更進一步以外界實在的立場來說殊相與共相的問題，筆者在這裏只就共相方面說。金氏仍然運用他所喜歡的「所與」字眼來解說，而不用「對象」字眼。他強調，所與是客觀的所與，自相是對於官覺的有觀的現實而言。所與所顯示的共相總是現實所本來有的共相。[121] 這裏以所與所顯示的共相即是現實所本來有的共相，這「現實所本來有」明確地展示出外界實在的立場。即是，在我們的覺識面前的事物的共相，或共相的存在性，是本來便有的，本來便是實在的，對呈現活動沒有依賴的關係。即使沒有呈現，共相仍是實在。

關於呈現，金岳霖認為有客觀的呈現，也有主觀的呈現，兩種呈現都具有實在性。[122] 按呈現表示外界事物對不同的人展示它們的面貌，其面貌自然各自不同，這是由於不同的人有不同覺識的原

---

[121] 同前注，頁 258-259。金氏把「所與」與「所得」作出區別：所收容的分別，為所得；所呈現的分別，為所與。（同前注，頁 252）

[122] 同前注，頁 480。

因。由此產生出不同的印象（金氏喜說意象），雖有一致性。呈現即是實在的，作為它的基礎的所與，自然也是實在的。在這裏，金氏又就個體與類的不同的受者來說呈現。他提出，呈現或者相對於官覺者這一個體，或者相對於官覺者所屬的類別。就前一方面的相對說，這相對是特殊的；就後一方面的相對說，這相對是普遍的。[123] 按金氏在這裏以呈現與實在來說所與，同時具有存有論與知識論的涵義。就存有論言，所與是本體，呈現是現象。就知識論言，所與是康德義的物自身，呈現是現象，現象經範疇的作用成為對象，知識便成立。

上面說到，呈現是實在的，而作為其基礎的所與，也是實在的。對於這兩者的實在性，我們需作些識別。所謂呈現，自然是呈現在我們的感官面前，就它來說實在性，這實在性只能在事物出現在我們面前這樣一種境況（case, situation）中為有效，在這種境況之外，便不能說有效。金岳霖的實在主義觀點認為即使在境況之外，仍然可以說事物的實在性，這是不通的。不過，若就它所說的事物所具有的綿延性和同一性而言，事物的實在性似乎仍然可以說。但從終極的角度說，現象界中的事物都是生滅性格的緣起法，它們只有相對的同一性，而沒有絕對的同一性。故真正的實在性還是很難說。至於作為事物的基礎的所與，從表面看來，這基礎的層次應較事物自身為高，因而亦有實在性可言，而且這實在性有更堅實的性格。（這只是分解地、施設地說，實在性就終極的觀點言，是一個整一，不能切割為部分，亦不能有程度的高低不同。）

在論到知識論的問題上，金岳霖在運用某些語詞方面，有一些他自己給予的意義，如正覺、官能、知、覺、意念等。我們在這裏

---

[123] 同前注，頁475。

要澄清一下，以期更清晰地理解金氏的知識思想。金氏說：

> 所謂外物既然是正覺外物，它當然不能逃正覺，這就是說它不能逃出一時一地的官能活動。一時一地的官能活動中的呈現或所與或外物總是特殊的外物。……知底對象是共相，覺底對象是殊相。……與官能個體相對的外物底形色狀態仍是就它們底殊相而說的。……對於特殊的「紅」，它當前時，我們可以直接地覺；它不當前時，我們可以間接地在想像中去想它底像。但是我們沒有法子用意念或概念去範疇它，因為用一意念或概念去範疇它，我們只是就它所顯示的共相著想而已。[124]

這裏提到「正覺」。這正覺不是宗教特別是佛教所提的「無上正等正覺」中的「正覺」的具有宗教救贖的意義，而是與官能有密切關聯的感官活動，而官能正是感官、感覺器官，它還不是感性直覺，而仍是滯留在感覺機能所憑藉著來活動的器官的層次。這種官能活動是受限於一時一地的時空性的，它所呈現的外物是特殊的外物，是殊相而不是共相。這又關聯到知與覺的問題（知與覺分開，它們不能合起來而成知覺）。金岳霖嚴分知與覺：知是知共相、普遍相，是知性；覺是覺殊相、特殊相，是感性直覺。知與覺分別相應於陳那的比量與現量，分別認識對象的共相與自相。再來是想像與意念。金岳霖表示，在面對特殊的「紅」，如某些東西的紅色樣貌，我們可以感性直覺來接觸它；若這紅的樣貌不在目前，則可以想像去想它的像。這是說，想像可以是一種認知能力，把作為某一對象的形象想（回憶）出來。由於這是具體的像，我們不能用意念或概念去處理。「紅」畢竟是個別性的、特殊性的、經驗性的意象，不

---

[124] 同前注，頁 161-162。按這裏提到作動詞用的「範疇」，應為「範鑄」。

是意念性格，概念或意念只能對形式的共相具有適切性，只能應用於形式的共相方面。

與殊相、共相有密切關聯的，是具體與抽象兩概念，它們分別是殊相與共相的形容詞。即是，殊相是具體的，共相則是抽象的。金岳霖說：

> 抽象是以所執的一去範多，或以所執的型去範實。……所範的多總是具體的，所執的一則不同。它原來是具體的，可是等到範多的時候，它已經是抽象的。所執的一要經過跳躍才能夠範多，未經此跳躍的一只是意象而已。意象雖不是具體的，然而是類似具體的。它是像，它不但是類似具體的，而且是類似特殊的，它不能超出它自己，去範那雖大同而實小異的實實在在的東西。……要範多則所執的一非抽象的意念不可。抽象意念與所範的多無所謂大同小異，只有能範與否的問題。……抽象是從具體的東西經過以上的程序去得抽象的意念。[125]

如上面說過，抽象是從種種物體抽出它們的共同性格，如從種種球中抽取它們共同的球形，這球形可以作為一種範式，去規限種種的球，只要具有球形的物體，都可把它們納之於球形之下，而決定它們是球。球是具體的，球形則是抽象的，一切的球，都可被球形作為範限、樣式，而歸為一類，這即是球類。這便是執一以範多。上面講到意象問題，金氏又在這裏重新強調意象，並關聯著意念來說。意象仍有具體性、意念則完全是抽象的。意象必須抹去其「象」的具體性，才能變為抽象的意念，而有範多的作用。這種動作，金氏稱為「跳躍」。只要是象，不管是形象、想像、意象，都有跡象、

[125] 同前注，頁 231-232。

形跡，都不能脫離具體性，而臻於抽象性。意象的象必須被突破、克服，才能轉為抽象的意念。意象仍有感官性、經驗性，仍有形跡的障礙，而不能類集物體。它必須完全轉為抽象的意念，才有類集物體的作用。

順著共相與殊相的相對性，金氏又提普遍與特殊的相對性、抽象與具體的相對性。在一般的理解中，共相、普遍、抽象這些概念總是放在一起，被視為有其相通性，這即是一這一範疇。而殊相、特殊、具體這些概念也總是放在一起，被視為有其相通性，這即是多這一範疇。對於這些概念，金岳霖作出進一步的嚴謹的區分。他認為普遍與特殊的相對關係，是理與事的相對關係，亦即是終極原理與事象、現象的相對關係，這是在形而上學、存有論方面的區分。它們的分別的所涉，是共相與殊相。抽象與具體的相對關係，是思議與事物的相對關係，是知識論與邏輯方面的區分。它們分別的所涉，是觀念與經驗。金氏更進一步闡釋說，事物是特殊的，也可以是具體的，但特殊與具體仍然不同。具體指涉感官的所接所觸，如包羅萬象的宇宙；而特殊則涉及想像力或構想力的創作，如詩中的境界。他又指出，普遍與特殊的相對關係，是一與多這兩個範疇的相對關係；而抽象與具體的相對關係，是模型與實物這兩個範疇的相對關係。一是各種分子所共同具有的，多是各種分子所各自具有的；模型是在思想中的，實物是在時、空、存在世界中的。[126]

金岳霖在上面所引述的文字，說得非常精采、明確。他提出執一以範多，執型以範實，以一與多兩個範疇，來類集種種不同的東西，並在其中進行分類，以建立一致性原則與多元性原則。一致性

[126] 同前注，頁 228-229。以上的說法，主要是金岳霖的意思，但也加上筆者的整理和進一步的詮釋。

原則表示種種不同的個體物並不是雜亂無章，作隨意的（random）堆積，卻是依各自具有的通性而被歸併在一起，而成為一個類（class）。這便是型，或模式；它是虛而非實，但能概括種種個別的、特殊的物體、實在的物體。多元性原則是表示對於統一的、一致的內容加以敞開，讓種種散列的事物保持其自身的存在性，不閉塞於一個寡頭的、死的體性之中，以成就事物的多元的、各自各精采的華藏世界海。這「華藏世界海」雖是佛教的用語，但用在這裏可說是甚為恰當。

另外，「意象」這一概念頗有其矛盾性、不一致性的麻煩。它同時涵有觀念、意念與想像兩面意思。觀念、意念是抽象的、形式的、智思的；想像則是具象的、具體的、直覺性的。觀念、意念是 idea，concept，想像則是 image。雙方各有自身的偏重與涵蓋性，但用在一起而成為意象，意義便難以明確。可惜金岳霖在這裡未有作足夠的、清晰的交代便運用這個概念或語詞。

十二、概念問題

概念在知識論與邏輯方面都是重要的問題，通常在邏輯方面討論得比較多，在知識論方面討論得比較少。不過，在金岳霖的知識論中，受到相當的重視。在這裏，筆者想先作些扼要的說明。就邏輯方面言，概念常與命題（proposition）連著來說。概念是一個詞項（term），表示一個客觀的意義，對外物有所表示，表示外物的「是甚麼？」我們若對外物有概念，即表示對外物有確定的認識，或者認識一個客觀意義。例如，我們說：「這顏色是『綠的』，這圖形是『圓的』，動植物是『會死的』。」這「綠」、「圓」、「會死」，都是概念，都代表一客觀的意義，它們分別表示綠性、圓性、

會死性（mortality），這些都是客觀的義理。

另外，概念與觀念不同。前者是邏輯的（logical）、知識論的（epistemological），有客觀不變性。後者則是心理學的（psychological），表示主體對於外物的反應或聯想，由之可引起某些行動。如見皮球，引起「可以玩」的觀念，而真的去玩皮球。故觀念有動態意味，但這自然不是一般的存有論的意味。概念則是靜態的，它表示對外物的某種確定的認識，例如綠、圓，或外物的關係，例如前、後、左、右。

以下我們看金岳霖如何理解作為認知對象的概念。金氏表示，概念是沒有矛盾的意念，它是有結構關係的，不在結構中的不可能是概念。因此，概念不可能是單獨的，即是，沒有與別的概念不相關聯的概念。[127] 順著結構的性質說下來，金岳霖提出，概念的結構所表示的就是理。有理即有相當於理的概念結構。所謂明理，是在思議活動中，所思的內容接近於所思的對象。知識不單是覺象，而且是明理。理是思議的對象。[128] 按金氏說理，是從認識論或知識論的脈絡下說，而不在道德的脈絡下說。這從他解讀明理一點可以見到。在他看來，明理是一種認知活動，認知作為對象（抽象的對象）的理。這理有普遍義，我們不能以感性直覺去接觸理，而覺識它的象，卻是要以具有思議、思維作用的知性去了解它。理是沒有象的。

照金岳霖的說法，理是對象，但它的存在不受思議活動的限制，它不在思議活動之中。即是說，理不隨思議活動的生滅而生滅，思議活動是心的一種活動，理不在心之中。[129] 這樣看，理是外

[127] 同前注，頁 351。

[128] 同前注，頁 353。

[129] 同前注，頁 339-340。

在於心的，這種認識與儒家的主流如陸象山、王陽明很不同，後者提出心即理、理即心、良知即天理，理不在別處，只在於心。金岳霖認為，理不在心中，但心可以認識理。這又似西哲柏拉圖的理型說，理型存在於心之外的理型世界，但我們可藉心來認識它。這樣理解心與理的關係，也讓人聯想到宋儒朱熹的理的思想。他說理是超越的，與氣對說，氣是經驗的材質，而心是一種氣的表現，是氣的精華的表現：心是氣之精爽。故理與心不是同一層次的東西。他和柏拉圖一樣，認為通過學習、實踐，理可以為心所認識，提升個人的人格品質。他還說格物窮理：透過對各類物的特殊的理的學習（格），最後便能貫通起來，而把握到那超越的、普遍的理。最後他以性即理，心不即理，卻能認識理、實證理的總的觀點作結。金岳霖的思想，包括認識的觀點，都多元地與朱子的相關思想相應。

上面說，概念要透過思議、思維來認識，我們因此可以說，概念是思議的一種內容，這種內容是普遍的、抽象的，金岳霖便從這一點說公說私。他認為，從公面說，意念、概念、意思、命題都是知識活動的公有的東西，它們都是可以交換，可以傳達的。從私面說，意念、概念、意思、命題都同時是顯現。[130] 按金氏在這裏說概念是普遍的、抽象的性格，是思議亦即是知性的內容，這內容即是對象，這很好懂。它們是公共的對象，人人都可以對它們進行思議、思考，這也沒有問題。但說這些東西可以是私有，是呈現，便讓人困惑了。概念等是抽象的東西，通常難說顯現，顯現在我們的直覺面前，只有具體的東西，如像、現象，才說顯現。

上面剛說及概念、意念、意思、命題，後二者的意義比較清楚易懂，但概念與意念，則意義相近，有重疊之處。我們要如何理

---

[130] 同前注，頁 337。

解它們、確認它們的分別呢？金岳霖表示，意念相當於英語中的idea，而又限於以字表示的，例如「紅」、「黃」、「四方」等。但英語的 idea 並不必限於以字表示，可以指某種心理狀態、欲求，與行動有些關聯。概念則完全是義理的、邏輯的，不必涉及心理、行動。關於這點，上面已提過了。我們也可以說概念相當於英語的concept，但須以字表示出來。若關聯著心理狀態說，則意念的關聯性強，意義不乏模糊，概念則關聯較輕，它反而傾向於知性一面，意思比較清晰而確定。同時，概念傾向知性，邏輯性強，不能有矛盾。意念則貼著心理感受而言，這則可有矛盾；心理本身便是搖曳不定，一時是此，一時是彼，不能免於矛盾。

關於意念的提出，或多或少與休謨的哲學有關聯。金岳霖指出，休謨只承認意象，不承認有抽象的意念，因而金氏特別著力於意念方面。他並提出休謨在表述他自己的思想方面的一些弔詭、矛盾：他提出某些問題，特別是有關哲學的問題，明顯地是以抽象的意念來表示的，但他的哲學內容又不承認抽象的意念。金氏要說的是，休謨以抽象的意念來表示沒有抽象意念的思想。[131]

十三、關係與性質

跟著要看關係與性質的問題。作為認知的對象，關係與性質有一根本不同之處，即是，關係表示物體與物體在時間與空間方面的次序與擺放的情況，例如前後關係、左右關係。大體上我們可以說，關係是虛的，它並不直接指涉某一實際的事物或實體，卻連繫某一實體在時空方面的次序與位置，因而是虛的。性質則依附在某一實體之上，它的存在性是以某一實體為載體才能說的。雖然如此，性

---

[131] 同前注，頁 298。

質的存在性在客觀方面是有所指涉的，起碼就實在論的立場來說是如此。因此，我們可說性質是實的。它的「實」性，不能離開其載體而特別地說。

以下看金岳霖如何闡釋作為認知對象的關係與性質。先看關係。金氏對關係作出下面的定義：

> 對於多數呈現或所與能聯合地有所云謂的謂詞所表示的對象是關係。……所云謂的呈現或所與底數目不大，最普通的是兩項，其次是三項，我們可以在呈現或所與中官覺到「一本書在桌子上」，……表示對於呈現中的一項目我們可以用「書」去接受，對於呈現中的另一項目我們可以用「桌子」去接受，而對於書與桌子我們聯合地有所云謂，說「一本書在桌子上」。這「在上」所表示的就是關係。[132]

在這段文字的開始，金岳霖說得頗為窘扭，後來舉例便很清楚了。所謂關係，即是讓呈現或所與的東西關聯起來，這種關聯的方式便是關係。如書本放在桌子上，則書本與桌子的關係便是「在……上」，如金氏所說這是空間上的關係。進一步看，關係不光是就具體的物體如書、桌子說的，也可以在抽象的東西如意思、命題說。金岳霖即表示，意思與命題都不是用字表示的，而是以句表示的，這句可包含一些意念、概念，這意念、概念便可構成關係。如金氏所指出，意思是意念與意念的關係，命題是概念與概念的關係。他並表示，意思可以是無所謂矛盾，也可以是無或有矛盾，但命題則不能有矛盾。[133] 按我們對命題（proposition）的理解是：一個能分別出或真或假的陳述（statement），真便是沒有矛盾，假則是有矛

[132] 同前注，頁 587。

[133] 同前注，頁 336。

盾。

金岳霖又表示，關係不必是恆常不變的，而是可以變化的。他舉個體的關係為例說：

> 從個體方面說，在不同的時間，一個體很容易變更它底關係。個體不但可以移動，有些還會自動。動了的個體，在動了之後，不但變更它本身底關係，而且變更了沒有動或不能動或動而不一致地動的個體底關係。我在房子裏走動，不但我與許多東西的關係改變，它們與我底關係也改變。[134]

這裏說關係改變，主要是由於有關的個體物在空間中變動位置的緣故。例如，「我」本來是站在房子的左邊，後來「我」移行，來到房子的右邊而站著，「我」與房子的關係便通過空間、位置等方面的不同而改變了。甚至「我」可以拿一把梯子作工具，爬上房子的屋頂，則「我」與房子的關係的改變便更大了。

金岳霖更進一步指出，不同的個體絕不會有完全相同的關係。他表示，x 之所以有別於 w、y、z……等，除了性質外，便是關係。x 與 y 絕對不至於有一套完全相同的關係。x 也許在 y 之左，在 z 之上，在 w 之旁，……等。沒有任何的特殊個體，有 x 所有的整套關係。這便是 x 之所以為獨特的理由。[135] 我們可以就關係一點而確定，世界不可能有兩樣完全相同的東西。即使是兩滴水，它們的內容完全相同，但必各據不同的空間，這空間的關係意涵，足以否決兩滴具有同一內容的水的相同性。

金岳霖又提及關係殊相的問題。他說：

---

[134] 同前注，頁 262-263。

[135] 同前注，頁 260。

> 所與在官覺中所呈現的是關係殊相。這關係殊相雖沒有專官去司（原注：動詞）覺它的責任，然而官覺者能夠覺到關係殊相，此聲比彼聲大，此紅比彼紅深，都是可以官覺得到的。我們雖沒有專官去司覺「比大」、「比深」底責任，然而只要有收容底工具，我們能夠官覺到「比大」、「比深」。只要我們承認這一點，則所與中之有關殊相毫無問題。[136]

金氏在提出以上一段文字之先，曾說及意念的關係，或表示關係共相的意念是從所與中抽出來的。當然意念與意念之間可以建立一種關係，這便是意念的關係。意念也可以說關係共相，而這意念是從所與中抽出來的，這自然有賴於我們的認知能力特別是知性的抽象作用才行。不過，金氏的注目焦點是在關係殊相上，不在關係共相上。所謂關係殊相，是指關係的雙方通過某一現象而被連結起來，而成某種關係，例如因果關係。這種關係雖不是關係共相，但亦應有記憶才能成就，記憶火燒水滾這一現象的前階段的已過去了的火燒也。而記憶是一種認知作用，是意識或知性所具有的。在金氏眼中，所謂關係殊相表示比較關係的兩方都是現象之相、殊相。他指出，我們的官覺（其實應有意識的作用在內）能夠覺到關係殊相，例如此聲較彼聲為大，此紅較彼紅為深。金氏提到我們沒有專門的官覺去處理、認證比大（在比較中決定何者為較大）、比深（在比較中決定何者較深），但只要有收容的工具，便能這樣做。按金氏這裏的說法顯然有問題。單靠官覺的作用，是不能作比較的，純感官作用沒有這種功能，這是要依賴意識、智思才能成就的。收容工具是直覺，也不能作比大、比深的工作。要比較，非得靠意識一類機能不可。由此可以看到，感官、感性直覺不能認識像關係（比較

---

[136] 同前注，頁 258。

也屬於其中）之類的對象。直覺認識對象，是在一剎那之中，它由對象 a 跳躍而去認識 b，則對 a 的印象會消失，只剩下 b。光是 b 無從說比較。必須藉意識的記憶作用，把 a 的印象留下，才能與 b 的印象作比較。金岳霖說收容工具或直覺能作比較，是誇大、高估了直覺的功能。

討論過關係問題，金岳霖繼而討論性質問題。由關係轉到性質，由於認知對象不同了，故需要有一過渡，讓著眼點由關係移到性質，金氏作出下面的說明：

> 任何個體都有關係，任何個體也有性質。一個體之為該個體決於該個體與任何其他個體底關係而不決於該個體底性質。……從殊相說，沒有兩個相同的個體，但是從共相說，可以有兩個相同的個體。可是，即令從共相說，我們也得分別關係與性質。從性質共相說，我們可以有兩個性質完全相同的個體。而從關係共相說，沒有或不能有兩個關係完全相同的個體。……兩個體既可以有完全相同的性質，則一個體之為該個體決於關係而不決於性質。……在性質上，我們也許無法分別這種汽車之中的這個與那個，然而它們仍為這個或那個，它們底關係不一樣，一個也許擺在樹下，另一個也許擺在屋子裏。[137]

金岳霖在這裏的說法，真是恁地精采，顯示出他的細密而又深具邏輯性的分析功力。他說個體之為個體，不是由它的性質決定，而是由它的關係決定，表示在存有論上，關係對性質具有先在性（priority）、基盤性（fundamentality）。同時，性質由感官、感性直覺所吸納，關係則需由心靈特別是意識、知性方面的能力來定

[137] 同前注，頁 152-153。

位，這種思維形態，是理性重於感性，形式重於實質，這是一種重視智思過於經驗的實在論的觀點。金氏的「從殊相說，沒有兩個相同的個體，但是從共相說，可以有兩個相同的個體」的說法，從知識論的角度看，殊相指涉特殊性與具體性，共相則指涉普遍性與抽象性。前者傾向於分化，後者傾向於和合、圓融，金氏的意思殆是，在特殊性與普遍性之間，後者顯然是在較高的知識層面。金氏作為一個實在論者，是以理性高於或重於經驗的。再就共相來說，還可以分關係與性質兩種。金氏仍如上面所理解那樣，表示就性質共相說，兩個性質完全相同的個體是可能的，就關係共相說便不可能有這種情況。這仍是同一的思維方式，性質共相，不管是經驗性質或純粹性質，只要是從共相的層面說，其普遍性是一樣的，不管它是落於甚麼個體，它對於個體之間的同異，沒有決定作用。至於關係共相，例如多種在下、在左、在右，相關的個體都可以彼此不同。故關係對個體，較之性質對個體，有更大的決定力量。性質傾向於經驗與內容，關係則傾向於理性與形式。在金岳霖的實在思想中，理性、形式較經驗與內容具有較強的基礎性。

在性質傾向於經驗、內容，關係傾向於理性、形式的根本理解下，我們看金岳霖的性質觀點。金氏說：

> 分種分類底辦法一面固然要靠關係，另一方面也要靠性質。……關係不直接地是主要成分，直接地主要成分仍是性質。「人」類之所以為人類雖牽扯到關係，例如「人」之所以為人可以解釋成一套共相底關聯，這個人與那個人底分別，牽扯到他們底關係。……我們對於人類所注重的地方主要的仍是有某某性質的動物。[138]

[138] 同前注，頁 262。

金岳霖先從分類、物類的問題說，這則要看實質的內容，或以此方面為基礎。這便是主要成分，直接的所涉是性質，不是關係。從關係看不是完全不相干，如人之所以為人可透過共相關係來說，人與人的分別，也可以扯到關係的問題。例如某甲與某乙的分別是某甲是皇帝的兒子，某乙則是乞丐的兒子。但金氏認為，對於人類與其他動物的區別，是在性質，或起碼以性質為主。如亞里斯多德提出「人是理性的動物」，人即依理性這一性質或內容而與其他動物區分開來。其他人可以不同意亞氏的說法，而另提人是具有道德自覺、同情共感的動物。不管怎樣，道德自覺、同情共感總都是傾向性質、內容一面，關係的意涵並不重要。

金岳霖又從知識論立說。他表示各感覺器官分開作用的直接對象是所與的性質，或性質上的區別（雖然這需要依賴概念才能進行），後者自然離不開關係，但各感官直接認識的對象，仍是性質，而不是關係。在各感官的分別作用中，我們所注意的，是性質，不是性質的關係。金氏總結謂，在知識論中表示官覺重要，也就是表示性質重要。[139] 金氏這樣說，並沒有錯。不過，他只注意知識機能中的感官或感性直覺的一面，這一面自然是經驗對象、經驗性質的天下。但若就理性或知性這另一面認識機能說，便很不同。知性是思維的機能，它不能如感性直覺般吸收外界的材料，或感覺與料，但它可結合著感性直覺來認識對象的關係，如蘋果擺放在桌子的左邊，香蕉擺放在桌子的右邊。蘋果、香蕉、桌子需要有感性直覺，才能被認識，但左、右的關係，則非要靠知性或理性、意識來認識不可。

金岳霖又從實在論的立場來說性質，表示知識不能創造被知的

139 同前注。

性質。後者有其獨立的客觀性，它不為知識者的意志心思所左右、修改，更不能被生起。金氏很強調被知的性質的硬性，這硬性讓它具有實在性，維持我們對它的實在感。他承認被知的性質的相對性，但這不影響它的獨立性。[140] 不過，性質的相對性總會讓人懷疑其客觀性、獨立性，以至實在性。對於這個可能的疑慮，金岳霖有下面的回應：

> 性質雖然是相對於關係網的，雖然是相對於官覺類的，然而它不是任何類型的官覺者之所創造的。……一官覺者不離於所屬的類底宗，當然免不了該類所有的相對性。這就是這相對性不是該類官覺者單獨地所創立的。他不能憑他底心思意志去左右去修改……等等他底官覺對象底性質。……對象的性質雖有相對性，然這相對性是普遍的，不是拘於一時一地的。它是守法則的，所以不是主觀官覺者憑他的（底）心思意志所能改變的。……類型的官覺不憑他底心思意志去創造官覺對象底如何如何。類型的官覺對象底如何如何只是與料而已。與料底如此如彼是與料底硬性，是我們拿它沒有法子辦的事體。對象有此硬性方能維持它給我們底實在感。說類型的官覺者不創造官覺對象底性質，也就是要保存官覺對象底硬性。[141]

在這裏，金岳霖的論證方式是，性質或作為認知對象的與料是本來有的，本來便是這樣或那樣，它不是被造物，不被人們所創造，自然不是被人們的官覺或感官所創造；它不被創造，也不被改變，不會隨官覺或官覺的載體的主觀意向而被改變。這種不被創造性、不

[140] 同前注，頁 105。

[141] 同前注，頁 103-104。

被改變性正展示性質自身的獨立性、客觀性，特別是硬性。性質憑著這種硬性予人一種實在感。這硬性是有恆久性、普遍性的，人不能奈它何。金氏自然承認性質有相對性，但這相對性不是在這所謂硬性、實在感方面說，而是在它與所對的官覺類這樣的脈絡中說。金氏的意思是，每一類官覺類自身都有其相對性，與其他官覺類所成的相對性，因而這類中的官覺分子也免不了該類所有的相對性。金氏的這種解說，大體上是有效的，不過，他沒有舉出實例，讀者或許不覺得完全清楚明白。筆者在這裏姑且作些補充。一個米黃色的足球，在某足球員以至他所附屬於其中的所有人來說，是某種狀態，不能是別種狀態，這是人類的相對性使然。這相對性是對於其他動物類如狗類而言的。這狗類當然也有相對性，因而那米黃色的足球對於狗隻來說，可能呈現為另外一種狀態，與呈現於我們人類面前的很不同。不同便是不同，這是相對性所致。但米黃色的足球有它的硬性，它的性質能予官覺者以實在感，這硬性，也可以說是某種性質，是本來有的，不管是人類、狗類或其他動物類都不能依其主觀意欲去改變它，要把它消除更不用談了。至於金氏說對象的性質的相對性是普遍的云云，是指這相對性普遍地對於有關動物類的每一分子為有效。整類具有相對性，其中所含的每一分子自然也具有相對性。

作為認知對象的性質，有沒有變化可言呢？金岳霖站在實在論的立場給予否定的回應。他承認一個物體在時間上有性質上的不同，這也是變化。不過，這不表示性質變了，卻是物體改變了它的性質。桌子原來是白色的，可以漆上紅色，而成紅色的桌子。桌子是由白色變成紅色，但白色本身並沒有變。對於這種漆紅的現象，金氏學術性地描述為桌子以白色去接受它的所與變成以紅色去接受它的所與。金氏的意思是，變是物體的變，而不是性質（也可以是

關係)的變。[142] 倘若就徹底的實在論的觀點來說,性質固然不會變,物體也不會變,變只是性質的移位、遮蓋。白色的桌子的白色被以紅色遮蓋了,而成紅色的桌子。白色、紅色這樣的性質與桌子這一實體都具有獨立實在性,都不會消失,都無所謂變。白色的桌子轉成紅色的桌子,桌子還是原來的桌子,原來的白色也不是消失掉,只是被後來的紅色所遮蓋。日後我們仍然可以以另外的顏色漆在桌子上,倘若是這樣,則紅色被遮蓋了,桌子被轉成另外的顏色,它仍是原來的桌子。

按金岳霖的這種說法,是典型的實在論者的說法,我們一點也不覺得稀奇。但這不是唯一的說法,唯識學便持相反的看法,不承認對象方面具有固定不變的性質、硬性,卻認為這不變性、硬性是可以改變的,依不同的人有不同的狀態。在他們看來,對象不能決定官覺者、認知者,但官覺者、認知者依於其特殊的條件,可以決定對象的性格。唯識論者認為識或認知者自身是緣起性格的,沒有常自不變性,事物是作為相分(nimitta)被識變現的,識自身則以見分(dṛṣṭi)自持、存在。識是生滅法,刻刻都在變化,它所變現出來的作為相分的事物或對象也相應地改變,不能說絕對義的性質、硬性。這是一點。另外一點是,唯識家認為每一眾生都具有靈魂、自我義的阿賴耶識(ālaya-vijñāna)。這阿賴耶識藏有一切事物的種子(bīja),包括眾生過去所做出的行為的種子。這些種子若遇到足夠的條件,便會現行,而生起種種事物、對象。每一眾生的阿賴耶識都不相同,其所藏的種子也不相同,因此,種子現行而生起種種事物也不相同。我們便可說,事物或對象對於不同的眾生有不同的呈現,這亦表示眾生或認知者可以決定事物或對象。

[142] 同前注,頁 615。

十四、正覺與官覺

以上我們花了很多節探討金岳霖的知識論中的認知活動和認知對象的問題。在認知活動中，認知對象是少不得的，而對認知對象進行認知的，是認知主體。因此，我們在這裏即依序探討認知主體的問題。在金岳霖的知識論中，作為認知主體的，是正覺和官覺。這兩者當然不表示我們可有兩個認知主體，而是我們的認知主體有兩方面的層面、面相或作用。這兩方面便是正覺和官覺。我們在上面也約略提到，金岳霖以正覺指建立世俗諦的知識論的主要機能；或者說，正覺指建立世間知識的認知手段、方式。它直接牽扯到直接接觸外物或認知對象的官覺，這官覺即是直覺，或更確切地說是感性直覺，它是透過感官或官能而表現出來的。金氏並提出在正覺的問題上，外物或認知對象是本來便有的，是正覺的材料，這些材料通常只有部分為官覺所接觸，不是全部。而官覺作用的正確與否，是需要正覺來作校對的。倘若校對無誤，則正覺即是官覺，或官覺即是正覺。[143]

金岳霖對於官覺或感官直覺、感性通過感官來展現它的作用的直覺的重視，是毋庸置疑的。他強調知識的大本營是對於我們所耳聞目見的世界的知識，而主要的知識者正是耳能聞目能見的知識者。[144] 這知識者即是指官覺而言。他又說知識論的對象是知識，知識既複雜而又以官覺為基本，因此，他的知識論的出發點自然是官

[143] 金岳霖強調正覺是成就世俗諦的知識的活動、機能。但要能做到這點，除了有覺亦即感性直覺外，還需有知性或康德所說的理論理性才行。對於知性，金氏說得比較少，不過，就他非常強調的知識論的根本要義「以抽自所與的意念還治所與」來說，知性還是非常重要的，非要建立不可。關於這點，筆者會在下面再有論述。

[144] 《知識論》，頁 20。

覺了。[145]不過，他的知識論的核心概念不是官覺，而是正覺。他說：

> 官覺是官能個體能夠站在正覺底立場上以正覺去校對的官能活動。……本書既以正覺中心為立場，不必明言正覺立場而以正覺立場為無形中的條件，在此條件下，我們注重隨時的校對。[146]

又說：

> 正覺實在只是一種特別的官覺。……從知識著想，正覺是知識的大本營，從知識論著想，本書是以正覺為中心觀的知識論。……從正覺說起，我們不能不利用正覺以界說官覺。我們給官覺下定義如下：官覺是能隨時以正覺去校對的官能活動。[147]

這是說，正覺有校對官覺的作用，而官覺是指涉官能個體的，後者其實即是感官。因此正覺與官覺的關係不是對等關係，而是主從關係，正覺是主，官覺是從，後者為前者所校對、修正。但甚麼是校對？如何校對？校對的標準在哪裏？還是不清楚。

這裏有一個很關要的問題：金岳霖所說的正覺到底是指甚麼呢？它相當於知識論中哪一種機能呢？通常我們就世俗諦或現象層面說知識，它應是感性與知性交互作用、交相作用的成果，如康德所說。感性是一種接受性，它能在它的直覺中吸收外界的資料、與料，知性則提供範疇，把這些與料加以整理、範鑄為對象，由此構成知識。金氏是實在論立場，不會完全贊同康德的說法，這包括知

---

145 同前注，頁 27。

146 同前注，頁 164。

147 同前注，頁 163。

識論方面。則他所重視的正覺到底何所指呢？我們在上面約略討論這個問題，但不夠周延、深入。在這裏，我們要作進一步的探索。下面先引一段金氏的文字看看：

> 正常的官能者，在官能活動中，正常地官能到外物或外物底一部分，即為正覺。……相當於英文中的 sensation，或 external sensation，而不相當於具有 sense-data 以為內容的活動。後者是……官覺。……正覺本身就是官能者和外物底關係集合。這說法普通稱為樸素的實在主義，它沒有推論到或建立出外物底問題。……有些官能活動是有問題的，但是我們發現它們之有問題依然是靠正覺。[148]

金氏在這裏已能正確地以感官接觸外物即是正覺，並以感覺（sensation）或外在感覺（external sensation）來比配正覺，其實不相應，感覺只相應於官覺，未到正覺的地步。與其以感覺來比配正覺，不若以知覺來比配；但知覺也不足夠。知覺較感覺多一些知性的、概念的成分，有些微分別的意味，對於金氏說的知識論的基本要義「以抽自所與的意念還治所與」並不勝任，不具有足夠的抽象作用。倒是「正覺本身就是官能者和外物底關係集合」一句有點連繫。官能者與外物的關係其實涉及範疇概念和類概念，只是金氏未有進一步闡釋而已。

我們看金氏另外一段說法：

> 本書以正覺為常而以非正覺的官能活動為例外，正覺之有某種秩序好像文章之有上下文，我們就正覺底秩序以決定某某

[148] 同前注，頁 125-127。

官能活動是正覺或不是正覺。[149]

在這裏，我們要注意正覺的「秩序」一點。在上面第六節討論經驗與理性的問題中，提到金氏的「秩序性」一概念。金氏表示，我們以「紅」一概念來概括紅的東西，這些紅的東西便對我們有秩序性。以這種理解為依據，正覺的認知成立於對事物的歸類之中，其中自然涉及類概念。因此，金岳霖心目中的正覺的認知包括經驗與理性兩個方面，兩者表示先後發生的兩種活動。首先，官覺在經驗中吸收外物的資料，經理性加以分類，對外物建立知識，這樣便成就正覺。這樣，正覺或認知主體又似乎向理性或知性方面傾斜了，與上面我們說金岳霖的知識論有向經驗傾斜的看法不相同。

上面提到正覺有校對官能活動的作用，這裏又說到正覺的秩序，可見在金岳霖心中，作為認知主體的正覺對於官能活動有主導、主宰的作用，它修正後者和為後者定位，決定它是否符順正確的認知。金氏在下面一段文字中，頗能展示出正覺對於官能活動的這兩種作用：

正覺才是知識論或官能活動論底基本材料。在實際生活中官能個體習慣於正覺，在一大堆的正覺中得到了正覺底秩序。假如對於某一官能活動發生了問題，官能個體以正覺為標準去校對該官能活動。[150]

---

[149] 同前注，頁 164。

[150] 同前注。金氏在別處又說：「正覺底秩序實在就是所與底秩序，也就是外物底秩序，所以它是客觀的秩序。以正覺為標準去校對就是以客觀的秩序為標準去校對。這樣秩序雖有一致這一成分，然而它不只是一致而已，它是實在的，它是滿足……真正感的。」（同前注，頁 171）金氏提出三種秩序：正覺秩序、所與秩序和外物秩序，三者都具有客觀性，這客觀性是在分類上、類概念的處理下說的。一切紅色東西這樣的所與都應歸於「紅」這一概念下來處理。倘若其中有不是紅的東西，例如有黃色的東西，我們

正覺是包括官能活動論的知識論的主體，它的秩序性帶動著在實際生活中的官能個體或官能活動，同時也指引著官能活動，讓它不會走錯方向。官能個體也自然地以正覺的秩序作為標準來校正官能活動。到底正覺如何以它的秩序性來引領官能活動，如何提供予官能活動以認知的準繩呢？這仍是分類的問題。上面剛說過正覺以秩序義的分類活動來概括種種事物、外物，這些東西正是官能活動所最先接觸的，在正覺提供的分類標準下，官能才能有倫有序地處理事物、外物，不會像盲頭蒼蠅那樣亂衝亂撞。

探討到這裏，讀者或許對於金岳霖所說的作為認知主體的正覺到底是哪一層次的主體仍然感到困惑。它是知性、理性（理論理性）呢，抑是感性、經驗主體呢？事實上，金岳霖在他的《知識論》中，在用詞方面，很多時不遵照一般通行的用法，卻是自出心裁，自己提出新的語詞，「正覺」與「官覺」便是其中兩個例子。他自己便說在我們的日用的名詞中，並無相當於「正覺」、「官覺」者。就官覺來說，它不是 sensation（感覺），也不是 sense-experience（感官經驗）。官覺包含錯覺、野覺或非正常的官能活動，那是 sensation 所沒有的。至於 sense-experience，也許有錯覺、野覺的含義，但它包括不能隨時校對的長期的幻覺，而官覺則可含這種意思，因此官覺也不能被視為 sense-experience。這所謂「校對」，正是正覺所施予官覺的功能。[151] 另外，如注 148 所涉及的文字所表示，正覺相當於 sensation，但金氏在另處（《知識論》，頁 165）又說不是。就 sensation 之不是錯覺、幻覺之屬，似乎可與正覺掛鉤，但它只有內容而不必有對象一點來說，又不能是正覺。所謂內容，如上面所

便依「紅」一概念把它剔開，這便是校對。以「紅」一概念去概括所有紅的東西而構成的秩序是有客觀性的。

[151] 同前注，頁 165。

提及，近於現象，主要指涉 sense-data，仍在思想活動之中，而未到對象的階段，後者是經範疇處理過的。最後金氏又說在樸素的實在論中，所謂 sensation 應該就是他的書所說的正覺。但是，根據筆者在注 149 所涉的引文的研究，確定金岳霖心目中的正覺的認知，包括有經驗與理性（理論理性）或知性兩方面，其中經驗提供所與，知性提供抽象作用，這正符合金氏言知識的「以取得自所與還治所與」的總原則。因此，正覺絕不是樸素的實在論中的 sensation 所能比配的。金氏在正覺作為認知主體的問題上，的確有很多矛盾之處，他自己也未有一有關正覺的清晰概念。

金氏所說的正覺顯然是游離於康德知識論所立的感性或感性直覺（Sinnlichkeit）和知性（Verstand）之間，有時強調感性，有時強調知性。當他強調經驗的接觸時，便是以感性為本；當他強調校對的作用時，則又向知性方面傾斜。筆者的感覺是，金岳霖的知識論中論及認知主體時，涉及兩個矢向，一是感官的認識，另一則是概念的認識；前者關聯著經驗，後者則關聯著秩序（這相應於康德所說的範疇）。金氏的知識論肯定地涉及這兩個矢向，他好像受過康德知識論的影響，但又未對康德的知識論下過苦工夫。他對康德的知識論的理解只是一般性而已，未能深入。他的理論立場畢竟是實在論，與康德的觀念論有一定的落差。因此，他講知識論有類似康德的地方，例如其官覺相應於康德的感性，其正覺則相應於康德的知性。但說得總是不確定。他的《知識論》很少提到康德，但他的官覺與正覺規模，又離不開康德。

關於正覺的問題，我們暫討論到這裏。現在試對「呈現」這樣的現象作些描述，以引出官覺這一題材。按呈現或呈顯是一現象學的語詞，由呈現中見本質。海德格說過「存在在呈現中實現它的本

質」。這是從存有論的角度說呈現。金岳霖也有呈現的概念，不過是從認識論的脈絡中說。呈現是多方面的，最重要的是正覺和官覺的呈現。先說官覺的。金氏說：

> 不但正覺有呈現，官覺同樣地有呈現。不但官覺有呈現，幻覺、夢覺都有呈現。呈現是許多知識論底出發點。本段所論的是官覺呈現，所論底範圍比一部分知識論者底出發點要窄。以呈現為出發點的思想——無論是官覺或幻覺或夢覺——為只有內容或只有呈現的活動。[152]

認知機能在正常狀態下的呈現，是發揮它的作用，照見它的對象，讓對象（此處的對象作一般的事物、外物看，不取對象的嚴格意義）的真狀顯現出來。故正覺有呈現，官覺也有呈現。不管是哪方面的呈現，都是現象性格的，表示對經驗的重視，因為正覺或官覺的認識都以經驗為基礎。而各種現象，作為內容，都會在呈現中變得明朗。

在這裏，要交代一點：正覺與官覺的呈現，是就感性與知性的作用說，這大體上相應於金岳霖的官覺與正覺。此外，還有另外一呈現，那是睿智的直覺（intellektuelle Anschauung）的呈現。這種呈現不把對象呈現為現象（Phänomen），卻把它呈現為物自身或本體。不過，我們通常講知識論，特別是在認識機能方面，只提感性（即是感性直覺）與知性，而少提睿智的直覺。在這裏筆者也只提感性與知性的呈現，而不提睿智的直覺的呈現。金氏自己也不提它。

---

[152] 同前注，頁 169。關於呈現，各種覺都可有呈現，包括正覺、官覺、夢覺、幻覺、錯覺、野覺等等。金氏認為，只有正覺和官覺能提供我們知識的與料。其他的覺則不能，因此他認為無需對它們作探討。（同前注，頁 184）

呈現有客觀性，這客觀性與知識的成立有密切關聯。金氏說：

> 一官能者在官能活動中所得的呈現有主觀或（與）客觀的問題。客觀之呈現非常之重要，它是知識底對象底基本材料。否認客觀的呈現，就否認知識底共同對象。[153]

這裏先提官能活動，是生理性格的，但這種活動一旦涉入心的活動，便是官覺了。知識便由官覺開始。這官能、官覺是直接接觸所與的，後者是知識成立的基本材料。倘若呈現是客觀的話，則所與亦應是客觀的所與，是知識的共同對象。以唯識學的詞彙來說，主觀的呈現相當於親所緣，客觀的呈現相當於疏所緣。金岳霖是實在論者，自然是強調客觀的呈現的重要性，沒有它，便沒有認知的對象，知識便無從成立了。具體地來說，這客觀的呈現是指哪一方面的東西呢？金氏以「目有同視，耳有同聽」來說，[154] 這很明顯地是指感官對象而言。金氏在這裏又闡明呈現與對象或外物的因果關係，他說就這種在官覺中的因果關係來說，外物是呈現的因，呈現是外物的果，[155] 以唯識學的詞彙來說，呈現自然相當於親所緣，外物則是疏所緣了。

跟著看正覺的呈現。金岳霖說：

> 本書底說法是樸素的實在主義底說法，本書當然以為此說法切近經驗而又供給知識論以通的理論。……要維持樸素的實在主義，我們只能從正覺說起，只能從所與的呈現說起，此所以我們先肯定有正覺，然後以正覺為稱準去安排其他的

[153] 同前注，頁 160。

[154] 同前注，頁 133-134。

[155] 同前注，頁 135。

覺。[156]

這裏提到正覺的所與的呈現。正覺有所與，所與是對象，正覺包含秩序性和校對的標準，這些都需在理性、知性的脈絡下說。因此，正覺的呈現應該不是純粹的直覺的圖像，其中固然有資料，也應該含有概念，概念是秩序性的表徵。因此，正覺的呈現其實即是知識。金氏在這段引文的前部中說切近「經驗」而又有知識論的「通」，這經驗與通便構成知識成立的兩個重要的因素。經驗提供對象的材料或所與，通則是概念上的事，這非得有理論理性或知性加入不可。因此，說正覺所呈現的是知識，應該是可以的。至於金氏謂以正覺為標準去安排其他的覺，這正覺自是以概念特別是分類概念為主。至於其他的覺，金氏在另處表示為官覺、夢覺、幻覺、妄覺。[157]如何「安排」呢？很明顯，這是保留官覺，而把夢覺、幻覺、妄覺排棄掉。

以上我們分別交代了正覺與官覺的呈現問題。正覺的呈現，很明顯地表示已接近知識的成立了。但官覺的呈現，仍滯留在直覺的吸收所與或對象的材料的階段。官覺的這種運作，金氏以收容與應付來說。他表示：

> 一官覺者對於他所得的所與，假使沒有收容，則所與對於他有如東風拂耳，一縱即逝，他根本不能有覺。一官覺者對於他所得的所與，假使他不能應付，……他也沒有覺。能收容與應付，我們是否就能說有覺，頗有問題。但不能收容與應付，我們不能說有覺。收容與應付二者交相為用。一官覺者不能收容，他也不能應付；他不能應付，他也不能表示他底

---

156 同前注，頁 183-184。

157 同前注，頁 28。

所與已經為他所收容。[158]

依金岳霖，對於所與的收容與應付，都是官覺者或官覺所要做的事，任缺其一，覺的活動都不可能出現。兩者具備是否便能有覺，對於所與有所覺呢？金氏步步為營，表示此中仍未能有必然性。他似乎傾向於，這兩者必須同時具足，又能交相為用，合作無間，才可能有覺。這收容與應付，倘若以一般的知識論的詞彙來說，可分別相應於感性直覺的接受性（receptivity）和維持性（maintenance），這兩種作用都是對所與而言的。官覺接收了和維持了所與，不管成不成覺，都不能說知識，必須要把所與移交予正覺，成就了正覺的經驗，進一步正覺還要本著秩序性來處理所與，運用概念對後者進行歸類，才有成就知識的可能性。

金氏在這裏有一點說得不清楚、不完全：所謂應付所與是甚麼意思呢？他只說官覺者若只能收容所與，而不能應付所與，覺還是難說。覺似乎含有知識的意思，這是心的作用。具體地說，若能應付所與，心便有知識，便有覺，則這心應有知性的意味，而所謂應付所與，應是知性能夠處理所與或雜多，這便可說範疇。金氏所說的覺、應付，有沒有以範疇去應付、處理、範鑄所與或雜多以成就知識呢？金氏未有明說。按理應付應有知性範鑄所與的意味。若不是如此，則說收容所與便夠了，何必又說應付呢？

十五、記憶、想像、意念

上面對於官覺與正覺這兩種認知機能作過初步的探討。大體上，官覺相當於一般所說的感性直覺，它是透過感官或感覺器官表

[158] 同前注，頁 186。

現它的作用的。正覺則包括經驗與理論理性或知性兩方面的作用。經驗通於官覺，知性則通於思想、概念，和跟著要提及的意念。不過，正覺的最明顯的機能還是以它的秩序性來進行概念活動，而且聚焦在類概念或分類活動上。這些作用，官覺明顯地是沒有的。但金岳霖在本章注 147 所涉的文字中，卻說「正覺實在只是一種特別的官覺」。這頗展示出金氏在官覺與正覺之間，界線未有劃分得很清楚。這也關涉到上節末尾所提及的應付與知性的關係問題。

以下我們看記憶、想像、意念在金岳霖的知識論中的意義與重要性。要澄清一點的是，這裏所說的想像是作動詞看的，與第十節論想像並不相同，後者是作名詞看的。我們在這裏先看金岳霖如何論記憶與想像。他說：

> 記憶牽扯到想像，想像也牽扯到記憶。在官覺經驗中或在官能作用中，官能之所得如果是比較希奇或比較富刺激性，記憶特別地容易收容此所與。記憶也許只收容此所與而已，加上想像則收容的不僅是此所與，它底環境背景也相當地收容。在所收容的情境之中，有一部分在另一時另一地出現於官能底呈現中，有記憶有聯想的官覺者很容易聯想到某另一部分的情形，使該官覺者不必等待官能呈現該情形，他可以直接尋找該情形。[159]

記憶與想像兩種能力雖然分開來說，但這兩種能力常常有混在一起，有重疊的情況，因此彼此的界限不能劃分得很清楚，不是楚河漢界的那種。另外一點是，我們在上面談到官覺有收容所與的作用，那是在直覺的層次上說的。這裏所說的記憶，也可以在直覺的層次上說，記憶作用不必只限於知性、意識之中，如一般所理解那

---

[159] 同前注，頁 208。

樣。因此金氏說，記憶會較容易收容或回憶較富刺激性的所與。這所與不必只是思維性格的，它可以是具體的形象，有感性、感覺的成分。想像也是一樣，它的作用不限於在思想、意識之中，也可作用於有感性的所與，而加以收容。金岳霖便認為，想像收容所與可以較諸記憶更為廣泛。不論是記憶、想像或聯想，都不受時間、空間的限制。這便又離開感性、感官性格，而歸向思想、意識方面去了。

因此，記憶和想像可由感覺、感官方面跳躍到思想、意識方面去，復又從思想、意識方面跳躍回感覺、感官方面來。並且在記憶與想像的配備下，官覺者可以更進一步，由具體的所與發展到抽象的意義方面去。金岳霖說：

> 只要官覺者有相當的記憶，對於官能之所得有相當的收容，他可以利用想像以收容當前的所與，並且還可以把多數的所與連在一塊收容。後一點更重要，因為連合起來所與也呈現「意義」了。[160]

這裏最值得注意之點，自然是意義的呈現問題。金岳霖所說的呈現，並不限於具體的事物、形象，即使是意義，也可以呈現。前者呈現在我們的感官面前，後者則呈現在我們的思想、意識面前。現在的問題是，如文中所言，多數的所與一塊收容，連合起來，如何便成為意義呢？我想我們可以這樣考量，所與可以是物件，也可以是事件，也可以是人物，這些東西連合起來，聚在一起，倘若不是隨意的、偶然的、無目的的（random）聚合，而是有理路可尋，這理路便可以展示出某種意義。意義是抽象的，它與直覺沒有緊密的、直接的關聯，反而向思想、知性傾斜了。金岳霖在這裏要表示

[160] 同前注。

的，似乎是意義的呈現，並不必然要通過思想、言說，毋寧是，由具體的直覺的所與通過某種排列的次序，也可以表達意義。這樣，意義可以作為一道橋梁，把具體物、官覺的所與與思想、意識溝通起來。這點對於把直覺與思想、知性嚴格區別、區分開來的知識論的觀點，是一種突破。由於金岳霖在這一點沒有詳細地闡述下去，我們的反思也就到此為止了。

在這裏，筆者想提出一些個人的梳理。首先，想像可以重現過去的、在自己面前出現過的形象，同時也應可浮現出一些尚未發生、未來的圖景。它好像游離於官覺或感性和正覺或知性之間，介於這兩者之中，沒有明確的界線。它向直覺方面傾斜，便是感性；向思維方面傾斜，便成知性。金岳霖在上面說意義可以作為一道橋梁，把具體物、官覺的所與與思想、意識溝通起來，有商榷的空間。這不是很妥當的說法，毋寧是，扮演意義的這種角色的，不是意義，而是想像。第二，金氏說意義可以展示一些東西的聚合，有理路可循的關係，則這種關係應該不是某種概念，而是某個命題（proposition）。光是概念不能構成觀點、思想，這要有命題才行。第三，說到呈現（Erscheinen）問題，呈現是一種活動，通常指某種想像、意象或乾脆是像在我們心中顯現，這當然也指外面一些事物或現象在我們的感性直覺面前呈現。這呈現通常是就個別的、特殊的對象而言。但金岳霖這裏是說意義的呈現，那該當如何理解呢？他說呈現，是取寬鬆義。事物可以呈現，意義也可以呈現；前者是呈現於感性的面前，後者則呈現於知性、意識之中。具體的東西、個別的東西可以呈現，抽象的東西也可以呈現。一個數學公式、方程式是抽象的、看不見、摸不到的，但仍可呈現在我的認知能力特別是意識之中。而且這種所與的意思清晰易明，可以牢牢掌握，沒有形象那樣模糊。

至於意念，在金岳霖來說，相當於概念思維。它與想像不同，後者的所與是具體的，它的所與則是抽象的。金氏說：

> 想像底內容是類似具體的，因為它占想像中的時空，因為它是像。既然如此，想像底內容不是抽象的。……只有意念是抽象的，想像底內容是意象，而意象不是抽象的。也許在思議中我們需求助於想像，例如思四方之為四方，我們需想四方的樣子，但是它們仍是兩件事。如果我們把它們當作一件事，問題就多了。休謨底哲學就有這毛病。他底哲學和別人底哲學一樣，非有抽象的意念不可，但是他把抽象的意念視為類似具體的意象，所以所謂抽象根本說不通。顯而易見的理由就是對於無意象的意念，我們也會去求相當的意象，求之不得之後，遂不能不否認這些意念，例如「無量」、「無量小」、「無量大」。假設我們對於無量這一意念去求意象，我們不會成功的，因為它根本就沒有像。……意念總是抽象的，抽象的意念根本不是像。[161]

在這裏，金岳霖藉著想像、意象和意念的不同來突出意念在知識論中的意義。想像的內容或對象是意象，意象既是像，它便是具體的，凡像都是具體的。想像的對象必是具體的意象，是具體的便沒有普遍性，不能作為知識的基礎，因為知識是具有普遍性的，起碼世俗諦的知識是如此。只有意念才具有普遍性，它是抽象的，不是具體的。在這個有關的問題上，我們必須嚴分意念與意象。在金岳霖看來，休謨的問題的盲點正是在這裏，他不能建立以普遍性為基礎的知識論也在這裏。如上面第二節所說，休謨是經驗論者，不承認意念，卻以意象來替代意念。倘若沒有抽象而具普遍性的概念或

[161] 同前注，頁 228。

意念，則哲學包括知識論在內的普遍性問題便無法妥善處理。實際上，休謨對於意象的強調、重視，不如印象。但他的印象與外物或外界實在沒有關聯，他的懷疑論是不容許有外物的。印象由於沒有外物作為它的對應物，它的重要性便會淡化下來，最後淪為意象。意念具有普遍性，但休謨不承認。說到因果關係，它不能確立因果範疇概念，休謨只能說因果的意象，進而把這意象推到心理習慣方面去，這自然是不被認可的說法。金氏在這裏糾正了休謨的看法，提出有概念意義的抽象的意念。但意念作為認知主體的一種機能，如何在較全面表示認知主體的正覺的脈絡下被定位呢？它如何在金岳霖所強調的作為知識成立的支柱的經驗與理性中被關聯到理性方面呢？如何融入金氏所重視的正覺的秩序與校對作用呢？這些都是需要周延地交代的問題而金氏沒有這樣做的。

關於意念是否有外物與它相應，金岳霖是實在論者，對這個問題應該是首肯的。這種想法讓人想起柏克萊的名言「存在即被知」（To exist is to be perceived）。對於這種看法，金氏提出兩點。一方面是把獨立存在的外物取消或把獨立存在的外物問題抹殺，他不贊成。另一看法是，若把存在即被知被覺解讀為外物的形色狀態是相對於官覺或官能類，解讀為外物的性質是相對於官能類的，他則非常贊成。[162] 但光是說這兩點並不周延，不與官覺對應的外物是否便不能說存在呢？依第二點的邏輯，答案應是不能說存在，但金氏未有正面確認。

十六、真的問題

以上我們花了很多節探討金岳霖的知識論的三個主要部分：認

[162] 同前注，頁 136。

知活動、認知對象與認知主體。以下要探索與這三部分有密切關聯的總綱性的問題。首先是真的問題。關於真，我們通常是拿它與假或偽對說。真假、真偽的問題，可以在很多不同領域的學問中出現，如歷史、科學、地理、天文等各面。在這裏，我們只留意哲學特別是知識論這一方面，而所謂真，往往表現於一些命題之中，這便是所謂真命題。金岳霖認為，在知識論上，知識或有知識，就是有真命題，能夠斷定是真命題，而知識論正是一種探討真假命題的學問。[163] 說得較確定而清晰一些，知識論是研究命題的真確性、正確性之能成立的原理的學問。金岳霖認為，求真的學問，或以顯真作為目標的學問可以分為兩大類：所尋求的是普遍的真和特殊的真。他把前者稱為「科學」，把後者稱為「記載學」。記載學如歷史，所記載的是特殊的事實；科學則是研究事物的存在狀態及其發展的普遍的理法。[164] 至於知識論，則應該是研究知識的成立的普遍的原理，也包括這成立的條件、要素，和這些要素如何作用、運行。在金氏看來，知識本來便有真的意味，知識的真假的說法有很多種，他提出如下四種來討論：一、融合說，二、有效說，三、一致說，四、符合說。

即是說，在真理觀方面有如上面提出的四種說法。金岳霖比較認同符合說。他強調在這種說法下，說者肯定有一獨立於認知者的客觀的外在世界、真實世界。這正符合金氏所持的外界實在論的立場。他說：

> 符合與否是真假底定義，所謂真就是符合。……符合不是求真底工具，它是理解真底概念。以真為符合，真是關係質，

---

[163] 同前注，頁 950。

[164] 同前注，頁 7-8。

> 它是命題與客觀的實在底關係所與命題的關係質。……以真為符合，它也不是命題與命題之間底關係，它不是一致；一命題單獨地無所謂一致，一命題單獨地有所謂真；所謂單獨地，是說我們可以單獨地提出一命題而說它是真的。[165]

「所謂真就是符合」，符合甚麼呢？自然是符合具有客觀性、獨立性的外界實在的情事。金氏所說「它是命題與客觀的實在底關係所與命題的關係質」，說得有點曲折、彆扭，其實它的意思很簡明：「真」是命題與客觀的實在相一致、相符合。譬如說，「太陽清晨從東方升起」這一命題，若我們就地球的觀點、以地球為中心來說，是真的，客觀的實在便是這樣，起碼在觀察的、經驗的層面來說是這樣。因此，這命題表示一種知識，有關太陽的活動的知識。符合不是在命題與命題之間說的，後者只對邏輯推理有適切性。毋寧是，符合是在命題的意思或所傳達的訊息與客觀的外界實在相應、相吻合的脈絡中說的。這裏沒有命題與命題的比較的情況，一個單獨的（a single one）命題自身便有所謂真了，條件是它的內容與外界實在相符順。

金岳霖提出，符合說有一種優點，便是它接近常識。他說：

> 在日常生活中，我們大都以符合與否為真假底定義，其所以如此者，因為常識接受一獨立於知識者的客觀的外界。命題對於那個外界有所陳述或有所斷定，命題底真假不能與那個外界不相干。知識者不能要求那個外界迎合知識者底意趣，不能盼望那個外界來將就知識者底命題，他只能要求他底命題和那個外界中的情形符合。這是日常生活中的情形，這也是大道理。這情形在事實上我們不容易不接受。……這道

165 同前注，頁 917-918。

理我們也不容易忽略：大致說來，不能忽略底理由，和本書開頭兩章所提出，我們得維持樸素的實在主義底理由，差不多。[166]

金岳霖又表示，常識雖可以為我們所批評，然而它不能為我們所完全推翻。我們批評常識，或者根據於高深的知識，或者直接根據另一部常識。所謂高深的知識的根據依然在常識。常識雖有靠不住的，然而不都是靠不住的。高深的知識總是以靠得住的常識為起點。一門學問的出發，它的開宗明義，總有常識上約定俗成的諒解。[167] 金氏以與常識相接近來說符合說的殊勝之處，的確有它的說服力。例如，如金氏所說，常識總是認為世界有它的外界實在那一面，而且那一面是不變的，我們只能要求自己的知識盡量去將就、符合那外界實在，不能反過來要求那外界實在將就和符合自己的想法和知識。一般人的確會接受這種說法。但問題是外界實在或客觀的外界的存在只是一個假設，是素樸的實在主義所堅持的，但這存在性對我們來說缺乏明證性，嚴格來說，我們實在無由建立客觀的外界的存在性，也無由確立這種存在性的不變性。同時，我們作為人，並無認知這客觀的外界的真相的渠道，則如何判斷我們對這外界所有的知識是否與實際的客觀的外界的真相相符順呢？老實說，我們對客觀外界的知識，只是基於測度而已，雖然依於一些常識來測度，但這知識的準確性仍是無從說起。

金岳霖又以「記憶」這一種意識能力來幫助說明他的符合說。他說：

照像式的符合說也許可以說是非常之「自然」的說法。就樸

---

[166] 同前注，頁 909-910。

[167] 同前注，頁 907-908。

> 素的思想說，所謂知識大部分是記憶。就記憶說，記憶底靠得住與否常有照像式的符合。在後方時想到清華園，在記憶中，把各所房子底外表，和它們彼此之間的距離、位置，等等，顯示出來，這顯示出來的是一圖畫式的意象。當想像時，我們也許會覺得身歷其境，事後我們也許會說，清華園如在目前。回到清華園之後，我們也許發現我們底想像錯了，也許它不錯。如果錯了，那一定是當前的情形和想像中的意象不符合。如果不錯，那一定就是當前的情形和想像中的意象符合。這符合的確是照像式的符合。[168]

金岳霖在這裏所作的比喻有它的合理性。因為事實上的確有清華園這樣一個地區，人們住在清華園，或過訪過清華園一段時間，對園內種種房舍、花草樹木有一定的印象，於是在別處依靠記憶，把清華園的整個圖景在腦海中重現，或索性把它描畫出來，然後回到清華園，以他所描畫的園景和實質的清華園比較，發覺描畫的園景和真實的相符或不相符。相符的便說他對清華園的園景有知識，不相符的便說沒有知識，或知識不夠，或不精確。不過，金氏書中提到符合，是說當前的清華園的情形和想像中的意象符合，但實際上是想像中的清華園的意象和實際的情形符合。

不過，對於符合說的有效性，金岳霖還是有一些保留。他表示符合說最近常識，在日常生活中，我們的確以真為命題和事實或實在的符合。但符合仍有它本身的困難。以照像為例，要在實際上或行動上彼此對照，最基本的條件就是要照片和底本或原物同在經驗之中，即是說，兩者需同時出現在眼前，才好比較。就真假來說，

---

[168] 同前注，頁 910。

原物或底本就是「事實」或「實在」。[169] 金氏的意思是，符合說假定事物或對象有兩個版本：原物和仿製品，仿製品表示知識，是按著原物的狀況而被製作出來的。倘若仿製品與原物相符，我們可說知識，若不符合，便不能說知識了。這種兩個版本同時存在於經驗中，同時現前的情況並不多見，例如我們平常對事物的知識，只能就該事物，如一座大山，呈現於我們面前，我們對它仔細觀察、理解，得到大山的形象，這形象是否能說為符合大山的原來面目，是很難說的。因為大山的原來面目是外界實在，我們沒有渠道去接觸這外界實在，因而無由決定我們所得的大山的形象能否說是真或知識。在這一點上，恐怕連金岳霖自己也難交代、回應。他只能說作為外界實在的大山的原來面目是實在、實有，但我們無由去理解它，官覺不可能，正覺也不可能，故是否知識便難說。我們對大山的理解只能就大山呈現在我們面前而作出，實在的大山不能與我們的理解同時存在於經驗中，因而符合問題無從說起。[170]

以上是就符合說說真的問題。下面看融洽說。金岳霖說：

> 融合說……以真為綜合的或經驗上的融洽。……它有許多特點，我們所注意的只是以下兩點。一是融合感要求完整，以融洽為真，真也要有完整感。……一是融洽要求全體，片面的真總是不夠的。就這一方面著想，所謂真也有兩點我們

---

[169] 同前注，頁 894。

[170] 這種情況與照像不同。在照像中，被照者是原物，照出來的相片是它的仿製品，相符問題只要把這兩者比較一下便能說是否真，是否知識。但在大山的例子中，作為原物的外界實在的大山自己與我們由觀察、理解大山而得的印象不能同時呈現，因而沒有比較可說，不能討論符合的問題。實際上，我們根本無法讓大山的原來的外界實在面目呈現，我們所得的只是作為「不是外界實在而是現象」的大山。作為物自身的大山，在世俗諦的層面的呈現是無由說的。

> 要注意，一即真假有程度問題。……一即真不是單獨地真。……融合說所要求的是全體的真。[171]

按金氏在這裏以融洽說說真，是從量說，不涉及質的問題。引文中提到的綜合、完整、全體、程度、單獨等都是量方面的字眼。知識論意義的真應該是質方面的性格的，例如經驗與超越問題、現象與物自身問題、特殊相與普遍相問題，都是質方面的、質的性格的。量是無所謂的，知識必須在質方面確立起來，例如現象與物自身的區分，牽涉很多內在的有關乎質素、性質、性格方面的分別，這些分別直接影響及知識的真的問題，必須弄清楚。部分若不能澄清，則全體也不能澄清。融洽說，起碼像金岳霖在這裏所提的融洽說，與知識的真假沒有直接的、密切的關聯。

關於有效說與真或知識的真的關係，金岳霖說：

> 提到有效說，一想就想到實驗主義。實驗主義者底學說不一定一樣，即有共同點，這共同點也不必就是……有效說。雖然如此，有效說總是近乎實驗主義者底主張。實驗主義或類似的主義大致是以自我或人類為中心的，它似乎特別地注重生活，及生活中的要求和它們底滿足。它注重嘗試，注重試驗。……求之於相對於要求的有效或無效。……有效說似乎特別地注重用。……所謂「用」當然是普遍的概念，可是，我們決不至於有普遍地有用的東西。沒有對於任何要求都有用，也沒有隨時隨地皆可用的東西。把真和用聯繫起來，真總得受用底影響。……用相對於要求，真是不是也相對於要求？……用（按金氏書原文作「真」）總是相對於時間的，一時有用，另一時不必有用。一時真的，另一時不必真。

---

[171] 《知識論》，頁 887-888。

> 重用也免不了以人類為中心或以自我為中心。以這二者為中心，免不了特別地注重意志。[172]

金氏說有效，提到實驗主義或實效主義，以後者的中心概念是「用」，以用來分判真假。這的確是實驗、實用主義的主張，特別是杜威（J. Dewey）的那一套。不過，實用主義首先要與價值關聯起來的，不是真，而是善。他們認為，有用便是善的、好的。沒有用便很難說善、說好。這本身有一個嚴重問題得先解決，但實用主義卻未能解決，這即是，用是甚麼意思？甚麼東西是有用？甚麼東西是沒有用？這樣勢必落入相對主義的死潭。即使站在自我中心主義以至人類中心主義，以人類為中心來說，這個問題也不好解決。在不同文化背景的族群中，「用」或「有用」的所涉可以有很大的落差。故有效說不能解決價值的問題。同樣，有效說也不能解決真假問題，它與真假問題可以說相距更遠。我們很難想像一個有正常理性、思考的人會說有效的東西便是真的，有效性、效用性便是知識。我們或可說知識是有效用的，絕不能反過來說有效用的便是有知識的。如金岳霖所云，對於「用」或「有用」，我們實在無法定出一具有普遍性的說法，決定甚麼東西是有用的，甚麼東西是沒有用的，或不那麼有用的。此中的關鍵在於，「用」是一個生活的概念，不是一個哲學的概念，不管是存有論也好，工夫論也好。生活人人不同，有用沒有用，也是人人不同。在這個問題求普遍性，不啻緣木求魚。這點是金岳霖沒有提出的。

最後是一致說。金岳霖表示，有效說與一致說是對於符合說的不滿而被提出來的，它們有兩個共同點。一是不理會普通所謂的實在問題，只強調感官的作用，但感官是不能得到實在的。二是所

---

[172] 同前注，頁 889-890。

謂符合的困難。符合總有主客或人物的分別。分開了，便難以合起來，合不起來，便難說符合。因此，有些人覺得與其求真於主客的合，倒不如把注意力放在主體方面，從主體方面找尋符合。[173] 但金氏在這一點上說法曖昧，說來說去說不清楚，只表示我們若在主客的符合上求真有困難，不若只在主體的一邊努力，但光是主體不能決定真假，反而有主觀主義的毛病。他反而多提屬於一致說的形容主義，他說：

> 主張此說者認為科學不知究竟，也不求知究竟，所求的只是形容感覺或自然。所謂「形容」是就感官之所得，以彼衡此，以此衡彼。只要表示彼此底關聯底命題一致，我們已經得到相對的真理。所謂真是命題與命題底一致，而不是命題與「事實」或「實在」或「究竟」底符合。[174]

這一派形容主義者認為科學的作用有限，我們應就感官的所得而相互比較，求得對於自然世界的一致的形容、描述，由此得出關係性格的命題，這些命題相互之間有其一致性，而真或真理可在其中求取得。但問題是，這些要求真為命題內容的一致性，只有邏輯的意義，而不涉及事實、實在。即是，這樣的真並不指涉客觀的世界的真相，只表示一種邏輯上的、理論上的、概念上的諧和性、一致性。這便沒有實在論的意義，與金岳霖所強調的實在性的真甚至是外在世界的真沒有關聯。

最後，金岳霖作出結論，表示他並不贊成融合說、有效說或一致說，而採用符合說。他以符合與否為真假的定義。[175] 但這需先預

---

[173] 同前注，頁 892。

[174] 同前注。

[175] 同前注，頁 931。

認外界實在，然後看經驗性格、現象性格的東西是否符合它以判定它是真抑是假。與知識的真關聯起來，他談到知識的極限問題，說：

> 知識底極限是無可再求的止境，無可再求至少是所有的可能的真命題都已經發現。但是極限不止於真命題底總數而已，它還包括真命題底關聯。後一方面的要求就是要得到無外的完整的意念結構。……此總結構果然得到，知識就到了極限。到了極限的知識一方面無所不包，另一方面它底精切準確底程度也達於極點。我們現在稱此總結為真理。[176]

金氏這個總結有些意思，也會引發一些進深的問題。他說知識的極限是無可再求的，而無可再求是就窮盡一切可能的真命題而言。對於這種說法，熟悉康德哲學的人會聯想到康德的物自身與經驗這兩個觀念或概念。康德以人的可能經驗的範圍限於現象的範圍，這是知識的範圍，起碼就知識立根於經驗而對存在世界有所表述而言是如此。過此以往，是物自身的範圍，這是我們人的經驗所不能達的，因我們沒有對於這個範圍內的東西的直覺，後者即是睿智的直覺。就康德來說，我們的知識的極限即是現象的極限。對於現象外的物自身，我們無法建立知識，起碼是世俗諦的知識。對於這種看法，金岳霖不一定會認同，因為他承認外界實在，認同客觀的外界的存在性。既然是這樣，他應會同意我們有認識外界實在的渠道，只是他在這方面未有進一步發揮而已。外界實在在意義上應同於物自身，或表示物自身的世界。只是康德只是消極地說物自身的存在性，在他看來，物自身是一個限制概念（Grenzbegriff），限制我們人的知識只能達於現象，不能達於現象之外的物自身。故物自身沒有積極的、正面的存在性。故知識的極限在康德與金岳霖來說是不

[176] 同前注，頁 950-951。

同的，前者只及於現象，後者則能及於外界實在。順此考量下去，金氏說「知識底極限是無可再求的止境」似具有知識的極限超越世俗諦的現象，而拓展到第一義諦的領域的意味。

另外一個問題是，金岳霖以無所不包與精切準確的知識來說真理。這知識應該只是就我們對外物（包括外界實在）與自我而言，但我們人類的活動，除了求取這方面的知識外，還進行道德、藝術、宗教、瞑證等方面的活動，在這些方面也會獲致知識，這是以鬆散意義來說的知識，金氏的知識應該不包括這些方面的知識，起碼他在書中沒有處理這個問題，則他所謂真理，應是只就我們對外物與自我作認知活動而得的知識而言。倘若是這樣，則我們便馬上要面對一個有關真理的問題：只有認知活動才能說真理，其他的文化活動如道德、藝術、宗教等活動不能說真理。但我們通常說真理，並不採取這種狹義的說法；真理應該是敞開的，包含豐富的內容，不侷限於一兩種活動而已。由於金岳霖沒有進一步的相應的討論，則這個問題成了金氏的真理哲學或真理觀的一個缺口，一個無法補漏的缺口。

最後，金岳霖提出三種論真的說法，這都是具有主觀主義的色彩，金氏並未首肯，他所謂的真，顯然需要客觀方面的基礎。這些說法，簡要地說是唯主學說、存在即被官覺和我思故我在的觀點。以下列出金氏對它們的描述、評論和筆者個人的回應。關於唯主學說，金岳霖說：

> 唯主學說雖有共同的所謂真，然而大致說來，它底所謂真總直接地或間接地牽扯到證實或可以證實，有的也許就認為真就是可以證實。這似乎是唯主學說之下的知識論底一主要

> 點。[177]

這唯主學說似乎很重視證實問題，在它看來，有證實性才能說知識，或知識論意義的真。但它的證實是主觀性格的，缺乏客觀的基礎。金氏並不認可這種觀點，不贊成它的出發方式，這即是主觀的或一時一地的官覺現象的出發方式。這方式雖然包括不同的出發題材，但這些出發題材都有從主推客或從主推人的問題。[178]這種出發方式與下面所提及的兩種涉及真的標準的說法都有關聯。金岳霖自己所採取的觀點是比較多元的，尤其不偏重於某一觀點。他自稱自己既不唯心也不唯物，而且同時注重經驗與理性。

對於柏克萊的「存在即被知」或「被官覺」、「被感覺」的說法，金氏也不認同，不視之為與求真有直接的關聯。因為它也逃離不了主觀的或此時此地的官覺現象的出發方式。他說：

> 從官覺出發，注重耳聽目視，也許只是生理上的自然；求不敗之地而以無可懷疑的命題為出發原則不只是生理的自然而已，同時也是思想上的自然。[179]

存在即被知展示一種知識態度，而且以知識論跨越存有論，以知識論對存有論有先在性。即是說，說某物存在，是需要在它為我們所知覺到的脈絡下說的。這似乎有些道理，但這知覺在現實上必落於某個主體的知覺，這便淪於主觀主義。這種知覺自然是生理的、自然的，沒有客觀的必然性。沒有客觀的必然性的知識是不可靠的，它的客觀的真也無從說起。

---

[177] 同前注，頁 53。

[178] 同前注，頁 48。

[179] 同前注，頁 44。

對於笛卡兒的「我思故我在」的命題的無可懷疑性，金岳霖更不認同，他認為此中有很濃厚的唯主色彩，與知識上的真或無可懷疑距離很遠很遠。他說：

> 笛卡兒底「我思」不是一邏輯命題。……除他本人之外，這命題就不是無可懷疑的。我們很可以懷疑笛卡兒底「思」。……這一命題毛病很多，我們不必一一討論。「所以我存在」底那一「所以」更是有毛病。[180]

金氏認為，倘若有無可懷疑的命題，它應該是自明的命題；或是邏輯上不得不承認的問題，即是說，在命題中，受詞或謂詞的意義已包含在主詞中，這類命題是恆真的。笛氏的命題是單純的自明的，這只是主觀的自明，「我思」可以是主觀的，也可以是一種幻覺，只對笛氏有效而已。這便是唯主方式。唯主方式的命題不能建立知識論意義的真的性格。[181]

在這裏，筆者想對真的問題做一小結。上面說過，金岳霖對這問題提出四種說法：融合說、有效說、一致說、符合說。前三種都不免出現一些嚴重的問題，為金氏所不取。他比較相信符合說，認為比較合理，有頗高的被接受性（receptibility）。即是說，知識若與客觀的外在的實在說相符順的，便是知識，是真的；若與客觀的外在的實在說不相符順的，便不是知識，不是真的。這種說法，在

---

[180] 同前注，頁 41。

[181] 笛卡兒的「我思故我在」一命題的真確性，曾被很多人提出來批評，金岳霖是其中之一，視之為唯主方式的命題。康德也認為其中是有問題：我思不能必然地推導出我在。我思只是我在對自己作純粹的智思而已，不能得出我在。我在中的在表示在直覺中的在；說我在，必須具有對自己的直覺。而我思並不含有對自己的直覺，故推導不出我在。關於康德的這種批評，筆者在拙著中曾多次提及，在這裏不附引康德文獻的出處了。

羅素的知識論當中曾被提過，也曾為羅素所首肯。不過，其中的問題也是非常明顯的。說知識與外在的實在或世界相符順，便是一個難題。我們先要確定對於外在世界的實在性的真相，可以透過一種合理的、客觀的方式的理解，對它擁有正確的知識。然後以此點為參照，來看那些對外在世界的描述、陳述，以決定這些描述、陳述的真或不真，或假。但我們根本沒有辦法取得有關外在世界的實在性的知識，因為沒有那種能藉著超越一切主觀性或金氏所說的唯主方式來接觸、理解這外在世界的認識機能。我們可透過感性去取得有關外在世界的一些資料、雜多，但這些東西是作為呈現在感性面前而被我們認識的，作為現象而被認識的，我們沒有認識外在世界的非呈現於我們的感性的真面目、其自身的面目的機能。起碼就感性的、現象的層次是如此。因此沒有上述所說的參照來判斷描述外在世界的狀況的真與假。我們固然可以通過知性與感性以了解外在世界，而得到它的知識，然後在某一個時段，我們聽到有人談起外在世界，便可以根據我們原先所認識的外在世界以確定該人所說的真與假。但是我們原先所認識的外在世界，是外在世界呈現於我們的認識機能時的外在世界而已，而不是外在世界的客觀的、獨立於我們的認識機能的自己。這是實在主義的知識論的致命弱點。

十七、由真到通

人類的文化活動是多面性的、多元化的，就其中的重要的來說，一般人總會提出知識、藝術、道德與宗教這幾項。這幾項活動所企求的目標並不相同；知識求真，藝術求美，道德求善，宗教求神聖。這些活動都有它們自己的準則和方法。在這裏我們只講知識活動，知識論所探究的對象便是知識。讓我們對自然世界與自己的生命存在有真確的理解，進而利用、保養它們。

在上面我們花了很多篇幅討論真的問題，這自然是在知識或認知的範圍中說。金岳霖說知識，除了真的問題外，還有通的問題；由真轉到通，是有理路可循的。在這裏，我們試看一下此中的理路，並看如何由真以達於通。

我們先對金岳霖的真的概念或對真的理解，作一些概括性的回顧。首先，金岳霖把真規限在知識、知識論的範圍中說，在形而上的領域，無所謂真。第二，我們從種種方面來看命題，雖然有程度上的問題，但從真假的觀點來說，並沒有程度問題。真就是真，假就是假，沒有微真、微假，也沒有很真、很假。第三，真假不相對於時空、特殊的時空，即是說，真假不會隨時空的改變而改變。第四，真假不相對於不同的官能者。[182] 倘若我們說真是絕對的真，我們的意思只是，真不是無對的、得不到的，而是有對的、可以得到的。這是以無對為得不到，以有對為可以得到。真不能只是非常之真或不那麼真，它不能在歷史上演變，不為官覺類或官能類所私有，不可能是主觀性格。這自然又有客觀實在的意味。金氏強調，常識、科學、哲學所說的真都是這樣的真。不同的學問雖然不同，但所謂真仍然是這樣的真。[183] 也許我們現在認為是真的命題，以後被發現沒有一個是真的，我們會說，我們錯了。[184] 也許我們一直沒有得到一個真命題，現在也沒有得到，但並不表示真命題是不可能的、得不到的。不真總難免是虛妄構造，真不可能是虛妄構造。金

182 這自是指真假有其客觀的標準，不隨人的主觀喜怒而改變，這點最能顯示實在論的立場。

183 這裏可以看到，金岳霖是相當重視常識的俗諦，但真諦是不是便遠離常識呢？也不是。科學是俗諦，哲學是真諦，雙方的真都是那樣的真。

184 這表示我們的知識有發展的歷程，特別是科學知識。這種發展有客觀性，即是說，知識的發展對所有的人有同樣的適切性，不可能對西方人適切，對東方人便不適切。

氏認為，真是一種價值，是一種原動力，而求真是無以上之的目標。他又以為常識中的真最為基本，也最為重要，因為就求真的歷程說，別的真是建築在它的上面的。[185]

而所謂真，金岳霖是就他所認同的符合說的觀點說的。即是，知識若與外界實在或客觀的外界相符的，便是真的知識。他說：

> 所謂真……不是一思想圖案中各部分之間底關係，而是思想與外在於它的情形或景況或事實二者底關係。……我們要求理解一對象，就是因為要得到一通而且真的思想圖案。[186]

真不是一思想圖案，不管圖案的內容怎樣。這是說，光是思想不能成就真。思想僅是理性、知性或智思的作用，它自身可成一思想系統，可以包含邏輯與數學。但這是形式義的真，金岳霖所講的不是這種真，而是有關存在世界的知識的真，思想需與它配合，以它為準，所謂「思想與外在於它的情形或景況或事實二者底關係」。這二者的關係，正是思想是否符合外在事實的關係。因此，真還是需要在理解一對象的脈絡中說，這對象是外界實在的對象，是一種事實。從對象中得到有關它的知識、真的知識，然後再求通。

即是說，知識需是真的性格。以知識為研究的對象的知識論，則需要通。甚麼是通呢？下面看金岳霖的解說：

---

[185] 《知識論》，頁 906-907。金氏的這種觀點，正與佛教龍樹 (Nāgārjuna) 的說法相吻合。龍樹在他的《中論》中，把真理分成三個層次：世俗諦 (saṃvṛti-satya)、勝義諦（第一義諦）、涅槃 (nirvāṇa)。他說我們先要理解世俗諦，才能體證勝義諦或第一義諦，最後才能證得涅槃。世俗諦相當於常識的真理，是經驗性格，勝義諦相當於藝術、道德、宗教等方面的知識，是超越的真理。在龍樹來說，也有一個求真的歷程，不過求真並不只限於知識上的真，也包括其他方面的真。這個意思，上面第七節已提過，由於其重要性，這裡再提一次。

[186] 同前注，頁 87。

> 一知識論能成立與否就看它是否一致。這就是說，它底目標不是真而是通。一思想系統底一致與否就要看它底各部分是否遵守它本身底標準，如果各部分都遵守該系統本身底標準，我們說該系統一致，也可以說該系統通。……知識論底標準是通，它不是科學類中的學問，而是哲學類中的學問。[187]

真與通是不同的。知識要真，知識論要通。知識與知識論是不同層次的學問。知識是比較直接的，它表示我們對某些東西的理解，這些東西一般來說是較具體的對象，例如自然世界的花草樹木、山河大地。這也可以說是科學要研究的東西，研究出成果來，聚合成一套東西，便成就知識，或科學知識。知識論則不同，它沒有直接的、具體的對象，不是研究花草樹木、山河大地，而是研究有關這些東西的知識。它的用心方向不是向外的，而是向內的，向內對知識作反思，反思知識的性質、知識的成素（例如感性、知性、構想力之類）和知識的真假等問題。它需要遵守反思的原則，對於不同的觀點的處理與運用，要有一致性，這一致性便是通。

要注意的是，這裏所說的一致性，與上面金氏所說的作為知識的真假的說法的一致性不同。對於後者，金氏提出一致說的形容主義。他說持此說的人認為科學並不需知道事實界或實在界，不涉及事實、實在。一致說講的真並不指涉客觀的世界的真相，只表示一種邏輯上的、理論上的、概念上的諧和性、一致性。這並不符合實在主義或實在論的出發點：要對客觀的事實世界的存在性予以承認，並求取有關它的真確的知識。而金氏在這裏所強調的一致性不是著眼於向外面探討有關花草樹木、山河大地的知識，而是向內對知識的性質、成素、真假的問題，對於不同的觀點的處理、運用是

---

[187] 同前注，頁 13。

有關乎存在的，不光是求邏輯上的、理論上的一致性、不矛盾性而已。

以下我們進一步看知識論的通的問題。金岳霖說：

> 知識論不能假設一所謂真。……它既以知識底理為對象，對於知識當然要得一理解，對於知識有一理解即對於真假有一看法。以知識底理為對象，也就是以真假底理為對象。它底對象不是某一方面底理，它底內容不是某一方面底知識，它底對象是知識之所以為知識，它所要得的是真之所以為真。[188]

這段文字主要是提出「理」作為知識論的對象。所謂理是知識之理、真之理。更具體說是知識之能作知識看的理、真之所以能作真看的理。這理這真，不單適用於某一種知識，更能適用於所有的知識，因此它具有普遍性。所謂通，便是從這普遍性中見。此中涉及一有關知識的普遍的理的問題，這普遍的理使知識論從科學抽離開來，不從屬於科學，而從屬於哲學。哲學所探究的，正是普遍的理、知識之理、知識之所以為知識之理、真之所以為真之理。故在思想上，通的層次較真的層次更為根本，它表示在知識的領域中 A 知識之通於 B 知識、C 知識……等等，這通是在理上相通，不是在實際內容上相通。明乎此，金岳霖下面的一段文字便不難解：

> 知識論與科學相似，它底對象是普遍的理，但是，它底目標不是真，而是通。由後說它不是科學，而是哲學類中的一門學問。知識論既以知識底理為對象，它底內容不應有假的命

---

[188] 同前注，頁 12。

> 題，完整的、能通的知識論底內容沒有假的命題。[189]

上面金岳霖曾說過知識論的對象是知識，嚴格來說，說其對象是知識的理更為貼切。知識的理是理法義、原理義，有普遍性。由這普遍性便可說通：通於各種不同的知識。故知識論可以說是以哲學的觀點來看知識特別是知識的理的一種學問，因此也可稱為知識哲學。知識哲學或知識論是研究知識之所以為知識的學問，是研究知識的成立的條件的學問。我們一般說知識，是就真的知識而言，就真的命題而言，因而知識論所涉及的命題是真的命題，不涉及假的命題。

即是，知識是對於外物的知識，有真假問題，在金岳霖看來，符合外物的情況是真的知識，不符合的則是假的知識。知識論不直接相關涉及外物，而只留意、著力於知識的理、知識之所以被視為知識的理，不關聯到具體的對象，因而無真假可言。

在上面第五節我們談到知識對象的實在感與真正感。所謂實在感自然是與實在論或實在主義有密切關聯。關於實在感，依金岳霖的意思，知識是有關對象的知識，對象有它的客觀實在性，這便是對象的實在感；由對象的實在感可以說知識的實在感。而知識論是以知識（之理）為對象的，因此也可以說知識論的實在感。如上面所說，知識論只涉及真的命題，這種命題可以保存實在感，但這不是直接的實在感，而是間接的實在感，這間接的實在感基於與真的命題的關聯性，因而便可說通。金岳霖說：

> 事物給人們的直接實在感只有和該事物同時存在的人們中才能得到。可是實在感不只是直接的，間接的實在感是由命題

---

[189] 同前注，頁11。

> 保存的。……要命題能夠間接地保留實在感，它本身不能隨事物底存在或變遷而變遷，它底真假也不隨事物底變遷而變遷。[190]

知識論的通見於知識之所以為知識之理、真之所以為真之理中。由知識有多種，因而知識的命題也有多種，但所有這些命題都是真的命題，由此我們可以見到這真的普遍性，而間接的實在感也展示於其中。而由實在感我們也可以引出真正感，這真正感是通於真理的，所謂通的性格也可在其中說。對於這真正感的通的涵義，金岳霖透過「公」一概念來詮表。他說：

> 理論要是公的，才能給我們以真正感。關於這一要求和以下兩要求，有好幾點我們要特別注意。頭一點，我們要注意我們這裏所說的不是單獨的命題底真假，而是整套的理論底公和私。……第二點，……公是……非唯主的公。……第三點，我們要注意理論底公不是心思意志底公。……心思意志底公可以用投票方式表示，理論底公不能用投票方式表示。我們不能因百分之九十或百分之百的人們「贊成」一理論就說該理論是公的。……第四點，公既是非唯主的公，理論底公也是理論底客觀。[191]

金氏在這段文字中主要是透過對量化概念的拒斥以展示客觀化、公概念來說知識論（也包括其他哲學理論）的通的性格。在他來說，真正感要在公的脈絡下說。而公是一個質化原則，不是量化原則。倘若就量化來說，則量是衡量真假、公私取捨的標準。民主選舉正是以量為定準來進行的，少數服從多數。在一樁提案中，若有大部

[190] 同前注，頁 111。

[191] 同前注，頁 109-110。

分人贊成，不必到百分之九十或百分之百的比數，提案便必能通過。知識論則不同，它是一種客觀的理論，以公為指導原則，私沒有立足之點。公正表示客觀性、正確性、一致性、無矛盾性，它排棄、超越唯主方式、主觀主義，不依附於大眾的心思意志。它是看理不看人的，這理是質的觀念，不是量的觀念。

十八、知識經驗

由上面所提到的知識對象的實在感與真正感，這裏要進而討論知識經驗問題。首先，我們要區分兩個概念：自然與事實。自然是在我們之外的世界，可以離開我們的經驗而有其實在性，它不是嚴格意義的事實，它的實在性直接來自實在主義所賦予它的。事實則不同，它一定要在事實上為我們所經驗才能成立，對於這些事實的理解，便有所謂知識經驗的問題。關於這樣的經驗，金岳霖說：

> 所謂在經驗中是在所謂知識經驗中。……知識經驗不只是官能經驗，它不只是官能中有所得，而且是以此所得還治所與。所謂經驗也不只是直接的經驗。所謂直接經驗，就所得說，是沒有推論的所得；就還治說，是沒有推論的還治。……所謂直接經驗是親自經驗，而所謂親自經驗，是一官覺者在自己的立場上，認為獨有的經驗，不是同類中另一官覺者所有的經驗。這裏所謂經驗不但有直接的，而且包括有間接的經驗。[192]

金氏寫這段文字，主要是交代事實一問題，即是，事實必須成立於我們的經驗中，而我們在這種經驗中所進行的認知活動，即是知識

---

[192] 同前注，頁 770。

經驗。在這種知識經驗中，我們可以對事實進行理解。而所謂實在感與真正感，便是在這種對事實的理解中顯現出來。

金岳霖強調，知識經驗除官能經驗外，還包含以所得還治所與的活動。對於這點，金氏表達得不很善巧。實際上，知識經驗包含感官直覺的作用與知性的整合作用。感官直覺吸取外物的與料，這便是金氏所說的官能經驗，而知性的整合，或知性以其範疇概念來整合所與，復透過概念來確認所與所成的對象，便相應於金氏所說的以在官能經驗中的所得來還治所與。在第六節我們說金岳霖的知識論是經驗與理性並重的。經驗即是這裏的官能經驗，或感官直覺作用，理性即是理論理性或知性，它有整合感官直覺從外界吸收得來的與料的作用，而構成概念，復又以概念來認識、確認日後出現的與料或所與，這便是所謂還治所與。至於說經驗有直接與間接之分，則直接經驗無疑是指感官直覺或感性直覺的作用，這作用是直接地吸收外界的與料或所與的經驗、活動。這可謂相當於佛教知識論中的直接知覺或現量的活動。金氏以親自經驗來說直接經驗，意思非常清楚。「親自」是親身參與、不假借其他媒介的意思。至於間接經驗，金氏沒有說清楚，或許是透過推理而感受得的經驗，由此可以得到知識。猶如佛教因明學（hetu-vidyā）中有比量，亦即是推理：看見山那邊有煙，依於有煙表示有火的事實，而推知有火。倘若是這樣，間接經驗也可視為一種認知的能力，相當於知性或理論理性。

上面提到自然與事實不同。自然依於實在主義的觀點而成立，事實則需依賴知識經驗才能得到。金氏舉的例子是要把所與化為事實，例如對於所與的「石頭」，生起「這石頭是白色的」這一事實，得依靠官覺經驗，同時也需要有正覺。他說：

> 在化所與為事實底程序中，不僅有官能，而且有化所與為東西或事體底部分。後者就是以普通的接受方式去接受所與，例如以桌子去接受 x 所與，以午飯去接受 y 所與。這接受當然有判斷夾雜其間。……判斷底材料雖是所與，例如上面所說的 x，而判斷底對象仍是事實，例如「x 是桌子」所表示的事實。我們底意思是說，既有官覺，就有判斷，既有對的判斷，就有事實。我們可叫這種官覺中判斷底對象為官覺底事實，或接受底事實。[193]

很明顯，引文中所說的「普通的接受方式」，正是指正覺而言，而與這正覺相應的，便是判斷，如「x 是桌子」。金岳霖認為，「x 是桌子」這一判斷是表示一事實，而這事實也表示「x 是桌子」一判斷是一對的、正確的判斷。因此，即使是官覺的事實，也含有判斷在內。事實的認識，是一種判斷，而判斷的成立，是有賴理論理性或知性的思想的。判斷自身便有知識的意味：如判斷是正確的，我們說它是真的知識；如判斷是不正確的，我們叫它作假的知識。說甚麼甚麼的事實，便是說出一判斷了，判斷是需要有官覺經驗與正覺的，前者相應於感性直覺，後者則相應於理論理性或知性。這是金岳霖同時強調經驗與理性的重要性的緣故。

隨著上一段提到的「普通的接受方式」，我們可對金岳霖所說的與正覺有密切關聯的接受方式作進一步的探討。在第十四節說到金氏對正覺的說法不夠清晰，甚至有矛盾的情況出現，但由它具有秩序性和校對作用，正覺應有意識或能作概念思考的認知主體的意味，亦即一般所謂知性。在金氏下面一段引文中，他的正覺與接受的概念或許會較為清晰、明朗：

---

[193] 同前注，頁 739。

> 接受方式都是意念。意念一方面是摹狀，一方面是規律。把意念視為接受方式，我們所注重的是規律成分。就規律說，意念是標準。合乎某一意念底標準的所與，我們才能以某一意念去接受它。可是，有時對於不合乎某一意念底標準的所與，我們也以某一意念去接受它，這就是錯誤。……所謂接受沒錯誤，就是在接受中，我們底判斷是對的；反過來，接受有錯誤，就是在接受中，我們底判斷是錯的。[194]

以意念去接受所與，其實即是運用概念去分別、概括感覺與料。意念有規律義、標準義，猶概念有它的概括的範圍，或它所能運用於其中的外延（extension）。能相應地以意念去接受所與，即是能正確地運用概念去區別、指謂感覺與料，在這種基礎下所作出的判斷，是正確的判斷。不然的話，便會作出錯誤的判斷。在金岳霖看來，所謂事實是在我們處理所與而作出正確的判斷的結果。因此，事實是我們以判斷來展示所與的狀態而得的印象，是經過認知活動而得成立的。

這裏說事實是我們以判斷來展示所與的狀態而得的印象，其中，所與是來自外界的，我們需以感性或官覺來接受、吸收外界的與料。對於這些與料我們要以概念來加以規劃、分別，這則是知性或正覺的工作。至於進一步提出判斷，則是知性或正覺的進一步的工作。判斷有認知義：對的判斷可構成知識，不對的或錯的判斷則不能成為知識。我們可以看到，知識的獲致，是感性或官覺與知性或正覺兩種認知機能的合作而成立的。倘若就這點著眼，我們可以說，金岳霖的知識論與康德的有相通處。

---

[194] 同前注，頁 740。

十九、客觀性問題

上面談到知識的實在感與真正感，一說到感，好像非從主觀性方面說不可。其實不然。實在感與真正感的關鍵字眼在「實在」與「真正」，而不在「感」。實在與真正都是就客觀性說的，所與或對象以至知識，其自身都需有實在與真正的性格，這是從實在論或實在主義確定下來的。上面也談到判斷，判斷本身有知識義，它自身也有真假之分，這是從我們接受所與的方式說過來。正確的接受會生起真的判斷，錯誤的接受會生起假的判斷。因此，在討論客觀性問題之先，我們要交代一下真的問題。

關於真，金岳霖說：

> 真不是我們底情感意志所能左右的。……真也不是隨時間而演變的。以真為符合，真底客觀性、獨立性、超越性，都很明白地表示。[195]

金氏說真，還是依符合說，從符合外界實在或外在世界說，這非得回轉到實在論的根本立場不可。這實在具有客觀性、獨立性、超越性，知識若與這外界實在符合，它自身自亦能分享得它的客觀性、獨立性和超越性。這便是真的知識、真的判斷、真的命題。不過，問題始終在於，實在主義所強調的外界實在、外在世界是否真能站得住腳。這外界實在、外在世界並無獨立的、客觀的、實效的基礎，它只是一種假設、預設，缺乏現象學所謂的「明證性」。它是對誰或甚麼東西而言之的呢？我們沒有一種認知機能去證成它。倘若這個問題不能解決，則它的真便難確立，情感、意志對它的左右作用也無從說起。

---

[195] 同前注，頁 918。

不但知識有真命題問題，真理也有。知識是真理的一種，這是很自然的。以下看一下金岳霖對真理與真有密切關聯的客觀實在性的說法：

> 真命題是客觀的，不是我們所創造的，也不是我們所能改變的。真理也是客觀的，它反映概念和命題範圍之外的整個的客觀的實在，它也不是我們所能創造或修改或左右的。就它是客觀的說，它當然也不是相對於人類的，更不是相對於個人的。[196]

在這裏，金岳霖還是強調真理的客觀性，它是整個實在的世界的基礎，本來便擺在那裏，與我們人類的出現和生活沒有關聯。我們只能說人發現真理，不能說人創造真理、改造真理。另外，金氏也未有提到真理的動感性，更無所謂主體性的創造義，也無關乎宗教義，不說能體證真理，順真理之道而行，便得覺悟、解脫，像佛教所說那樣。他只關注真理的客觀性、獨立實在性、超人類性。

在金岳霖看來，知識與真理在上面所說亦即是客觀性方面是一樣的。他更由此提出知識的客觀的中立性，以至量化的問題。他說：

> 知識所需要的是有客觀性的中立性。求知者對於所官覺的量所要求的是究竟多少。究竟多少總離不了客觀的多少。客觀是類觀。這就是說，如果我們引用我們所共同承認的單位、所共同承認的引用方法，我們所得的……多少就是客觀的多少。顯而易見求知者所要求的中立性，是有這樣的客觀性的中立性。度量不止於借給我們以中立性而已，而且可以給我

---

[196] 同前注，頁 951。

們以客觀性。[197]

量與質通常是一齊說的，或對說的。金岳霖似乎有這種看法，認為客觀只能就量說，不能就質說，因為質總免不了個人的主觀的取向與判斷，不能成立不偏不倚的完全的中立性。而量就不同，它可以透過數字、數量來表示，因而有中立性，而中立性正是客觀性的基礎。

再進一步說，在人的文化活動特別是精神活動中，如道德、藝術、宗教與知識諸面，知識或認知活動是比較容易說中立性、客觀性的；因為知識的價值意涵比較淡，道德、藝術、宗教這幾方面有較濃的價值意涵。最重要的是，知識活動有一定程度的技術性，與原創性 (originality) 距離較遠。而道德、藝術與宗教則有較強的原創性，因為它們有濃厚的價值自覺。價值自覺不是技術性格，不像科學知識或科學技術常受限於一些既定的方程式、公式，而有很強的習慣性、呆板性，很難展示創意。也因此其客觀性比較明顯，也比較容易達致。道德、藝術與宗教則處處都是可以表現創意，展示各人獨特的天資與趣味，因而客觀性也比較難說。

量或度量的中立性，甚至可以用到感覺活動方面來，例如對顏色的感覺，由此可以去除因感覺而來的偏差，而達到完全的中立性。金岳霖說：

> 有些顏色的確可以用度量的方式去形容。顏色可以分析成某些條件之下的光線底顫動。光有顫動，顫動底次數有多有少。在我們底官覺上成為某某顏色的，在此分析上可以說是顫動底次數是如何如何的。如此我們在官覺上所得到的顏

---

[197] 同前注，頁 710-711。

色，與光底顫動底多少，一一相應起來。顫動底多少當然可以用數目表示。這就是說顏色可以用數目表示。光線底顫動底次數底多少是由度量得來的。這就是說，我們可以用度量底結果去形容顏色。[198]

就金岳霖的這種說法而言，我們的知識，譬如說感官知識，可以就量來說，而量有中立性格，它是不偏不倚的，所表示的客觀性應該是完全的、可靠的。即是說，只要感官對象能量化，能化成一種數目、數字，便可以保證感官知識的客觀性。不過，量與度量畢竟不同，量具有完全的中立性、客觀性，但我們對量的獲得，需經過度的活動，這即是度量。在度量或解讀量中，我們能否完全沒有偏差、完全客觀呢？這便不無問題，因為度量是由我們的觀察、計算而得的，這些活動不能完全免於主觀的因素，不能與當事人的身體條件（如感覺、思維、意識等等）完全割離，故主觀性的問題還是存在的，這問題存在，則絕對的客觀性還是難說。亦即是說，完全客觀的知識的可能性，仍是一個可爭議的問題。

金岳霖自己也意識到這個問題。他表示量所給我們實在或客觀感是從度量得來的，而不是量本身所有。[199] 實在感或客觀感是依於度量，不是依於量。以度量來說實在感、客觀感，表示量不能獨自地、客觀地說實在性，它的實在性依於度量，而後者仍不能完全免於主觀因素。故金岳霖最後說：

度量是一有中立性的接受方式，以度量底方式或結果去形容的性質也得到這種中立性，因此也給我們以比較的客觀感或

---

[198] 同前注，頁 703。

[199] 同前注，頁 702。

實在感。[200]

度量具有中立性，這中立性是由量而來的。量是有徹底的客觀性的，但度量經過人為的加工，後者有主觀成分，因而由它給出的客觀性不是完全的，只是比較客觀而已。

二十、知識的傳達一：意念的作用

上面處理過知識的客觀性的問題。接下來是知識的傳達問題。主觀的東西不能傳達，客觀的東西可以傳達。或者說，感性的直覺不能傳達，理性或知性的理解可以傳達。我們在這裏要探討的，是知性的知識的傳達問題。知性需要透過概念來傳達，概念在金岳霖來說，是意念。

關於知識的傳達，金岳霖有一小段文字說得頗為精要：

> 如果一個人教小孩子，指一張桌子說「這是桌子」，……實在是以所指的桌子為符號，他所指的雖是具體的，而所要傳達的是抽象的。[201]

所指的對象是一張具體的桌子，但要傳達的並不單單地限於那張被指的個別的、具體的、現前的桌子，而是化為形象的桌子，甚至是意念的、概念的桌子。他是希望小孩子把握到這張桌子的形象、意念、概念，日後遇到這具有桌子形象、意念、概念的具體的、個別的東西，能認出這東西便是桌子。這樣便能建立有關桌子的知識。對待桌子是如此，對待其他個體物及其類別也是如此。這樣，對於類的知識便建立起來了。

---

200 同前注，頁 706。

201 同前注，頁 234。

在知識論上，一般對於以概念來傳達知識的整個程序，幾乎都有共同的做法。即是，我們遇到多個具有共同特性的東西，例如黃衫、黃帽、黃牛、黃花、黃車這些黃色的東西，我們的知性有一種抽象的功能，能從這多個東西中抽取它們的共同特色：黃色，而形成「黃」的概念，這黃的概念可以概括這多個東西，而成一黃類。日後遇到這些東西的任何一個，倘若它具有黃色的特性，便能以「黃」一概念來加以概括，說這是黃色的 x。這正合乎金岳霖所強調「以得自於所與還治所與」的知識的成立方式。得自於所與，在上面的例子中，是從多個黃色的東西抽取出它們的共同的黃色的特性，而成為黃一概念，這概念正是得自於所與的。日後倘若遇到具有黃色的特性的東西，便運用「黃」一概念來概括它，視之為黃色的東西，這便是還治所與。這樣，我們便成就了黃色的東西的知識。

知識的傳達基本上也是依賴概念，更精確地說是在語言中恰當地運用概念。概念在金岳霖來說，是意念；而知識的傳達，在他來說，主要是對象或所與的傳達。金岳霖說：

> 我們能以意念去接受所與，我們也能以意念去傳達所與於同類中之同語言之官覺。完全不能以意念去接受的所與，我們也不能傳達。……完全不能以意念接受的所與差不多是沒有的。……前幾年李莊底漁人得到一條大約五百斤的大魚，有一位先生出了一千兩百元買了去放生。我沒有看見那是甚麼魚，……有人看見過那條魚，可是那位先生只知道它是很大的，顏色黑黑的，頭鼻相當的長而堅，有如象底頭鼻。這當然就是說，這位先生能以許多的方法去接受他底所與，雖然他不知道究竟是甚麼魚。我聽了之後，猜想那條大魚是 Sturgeon。對錯我們不敢說，可是，假如不錯的話，那位先

> 生已經間接地傳達所與給我了。這也表示以意念去接受所與不止於給所與起名字而已。[202]

金氏在這裏表明，有關所與或對象的知識，是可以在語言中傳達的，主要是借助意念。在他所舉的例子中，「大」、「顏色」、「黑」、「頭」、「鼻」、「長」、「堅」、「象」等都是指涉明顯的對象。或許可以說得更精確些，「大」以至「很大」、「相當的」、「長」、「堅」是指狀態的意念，而「有如」則是比較義的意念。通過這些意念的運用，對象的知識是可以傳達的。

這裏有一很重要之點，金岳霖好像未有留意。他提出，一些所與或對象的知識，可以在語言中傳達，借助意念便可。這點便預設了，或可推算出，有些東西即使借助意念，也不能，起碼也不易在語言中傳達。特別是那些具終極性格、絕對性格的東西，不能為言語所傳達。《老子》書中說的「道可道，非常道」，便說明作為終極真理的道的不可傳達性，不能透過語言來傳達。而可以以語言來傳達的道，便不是真正的道，不是「常道」。此中的理據是，語言是我們透過約定俗成的方式而被認可、被成立的，這約定俗成是相對性格的，而真正的道、常道，是絕對的，不能為相對的語言所傳達。若勉強傳達的道，並不是本來的道、常道，而是經過相對化的道。這個意思很明顯，金岳霖並未有相應的留意。另外，由於語言是相對性格，是呆板的、規律性格的，它最能傳達的東西，應該是在這方面有適切性的東西，如科學知識、技術知識一類精神性、價值性比較淡的東西。對於那些精神性、價值性（價值自覺）比較濃的東西，如文學、藝術、道德、宗教方面的，便不好傳達；這些東西或活動，都有相當濃厚的原創性、創發性，也有某種情感、主觀

---

202 同前注，頁 634-635。

興味在內，不易被技術性的語言所傳達。《莊子》說「天地有大美而不言」，《孟子》說的道德自覺義的「惻隱之心」，和佛教天台宗說的「一念無明法性心」等，語言如何傳達呢？這些東西都需在日常的行為、體證經驗中見，語言是無能為力的。特別是「一念無明法性心」把性質殊異的「無明」與法性合在一起說，語言固然不能傳達，若勉強去傳達，也只會陷於矛盾的困境而已。

金氏的「以得自所與還治所與」的知識論原則，可更扼要地以「執一範多」來表示，這是在抽象的脈絡下說的，但也兼顧具體性。他說：

> 意念是抽象的，一意念底所謂就是該意念底定義。普通所謂解釋一意念，就是求一念之所謂。……我們可以完全站在抽象的意念領域去求意念底所謂。請注意這是單從所謂說，而不是兼從所指說。如果我們只在意念領域，我們可以知道菽何以異於麥，牡丹何以異於芍葯，然而到花園裏去，牡丹與芍葯不見得一下子就能分，到田野去，菽麥也不見得一下就可以辨。為兼顧所指起見，我們底抽象不但是執一，而且是範多。[203]

就意念本身而言，它是抽象的，是定義，而不是實物。金氏在這裏嚴分「所謂」與「所指」。所謂是就某一意念的定義說，這可以文字表達出來，所指則是實在物、具體物，這不是以文字可以清楚交代的，必須要有實物在現前，才能有清楚的理解。從定義說，例如「紅蘋果」一意念，我們可以說一種紅色的水果，內質堅實而有甜中帶酸的味道，外表傾向於圓形，但上部較闊，下部較窄，上、下都是凹下去的等等。對於這抽象的紅蘋果的定義，我們可以理解，

[203] 同前注，頁 230-231。

但對於現前的一個個別的、具體的紅蘋果，我們不見得便能馬上認出來。因此，我們除了以定義去說明所謂外，還要以實物來展示所指，拿出一個紅蘋果來，讓對方能現前直覺。金氏所說的「執一」，是把握抽象的意念，抽象的意念是「一」。另方面，憑著這抽象的意念去確認多個具體物，讓它們被規限於這定義之中，這是「範多」。

由以上所述可見，意念在金岳霖的知識論中占有非常重要的位置，可以說是他的知識論的靈魂。意念的意義確定、清晰，但涵蓋性不廣，很多時候我們需要藉著多個意念才能表達一個物體，需要更多意念才能表達一件事件或一樁現象。在這一點上，金岳霖說：

> 視為具體的東西所表現的符號不是具體的。鄉下人不能把那火車帶回去，他只能把意象帶回去，他以後應用的也是帶走的意象，而不是火車站的那列火車。……他只有一個法子傳達他底意象，他只能把意象改成一串相聯的意念：普通所謂描寫或形容。除此之外，他所得的意象不能傳達。在抽象底歷程中，這是重要的一步，這一步就是改意象為有關聯的意念圖案。意象是意象者之所私，意念不是意念者之所私。……原來所執的一由意象跳到意念，抽象的程序才能算是達到主要點。這一跳由類似具體的跳到完全抽象的。在這一跳之後，所執的一已經成為思議的內容。……原來的類似具體的意象成為意念的定義，而原來所執的一已經過渡到抽象底意念領域範圍之內。[204]

金岳霖在這裏說得實在好。他是說一個鄉下人出城市，搭火車，對於火車有一印象或意象，回鄉後他要傳達火車給他的親友知道，他

[204] 同前注，頁 230。

自然不能把火車放在他的親友面前，只能把他所得到的火車的意象說給親友聽。但火車的意象很複雜，一時無法傳達，便只能就與火車有關的意念順序說出來，這便是金氏所謂的「把意象改成一串相聯的意念」。這些意念很多，如火車頭、一節一節的車廂、火車輪、車廂的窗戶、鐵路車軌、火車在行駛時在火車頭上面冒出的煙和火車行駛時發出的聲音等等。金氏強調由火車的意象化為種種有關意念，是一種抽象活動，把具體的意象轉為抽象的意念。意象有形跡，是殊相，為當事人所私有；意念則是共相，是抽象的，不是私有的，而是公家的。只有意念才是所執的「一」，這「一」不是感官的對象，而是意識的、思想的對象，只有它可以傳達。

上面提到殊相與共相的問題。這是知識的兩種對象，是知識論上的兩個重要概念。殊相是特殊相、具體相，只能感受，不能傳達。共相則是普遍相、抽象相（嚴格來說，抽象性格不可以言相），不能感受，但可思議，可傳達。關於二相的不可傳達、可傳達的問題，金岳霖作進一步的闡釋：

> 殊相可覺而不能討論，除非所討論的是殊相之所以為殊相。所能討論的總是共相。殊相不能與特殊的個體分開，語言也無法表示。一性質共相獨立於任何有此性質的所與，共相的紅獨立於任何紅的 x、y、z。……但紅既為共相而不只是可能，它不能獨立於所有的紅的 x、y、z。……等。我們可以討論紅之所以為紅而不能討論這本紅書底「紅」。當它呈現的時候，我們雖然指著它說許多話給同時看見它的人聽，然而離開呈現的時候地點，我們沒有法子形容給沒有看見過它的人，使他得到那本紅書底紅。[205]

[205] 同前注，頁 264。

討論即是傳達、知識的傳達。我們不能討論、傳達殊相的知識，但可討論、傳達殊相之所以為殊相。這是因為，殊相之所以為殊相是一種理的問題，是殊相之理的問題。殊相之理，例如它是事物自身之相，是只就該個別事物而說的，每一事物都有它自身的殊相，它不能與別的事物分享這殊相，即使是兩滴的水，也各有其殊相等等，是可以說的、討論的、傳達的，因為它不直接指涉在認知活動中某一個別事物的殊相。殊相之理不是殊相，而是意念的會集而成，這種會集可概括於共相之中，因而是可以討論的、認識的。至於金氏說殊相不能與特殊的個體分開，這關聯到實體與屬性的範疇。特殊的個體是實體，殊相是這實體的屬性，雙方在存有論上有實體與屬性的必然的連結關係。範疇雖是知識論的概念，但也有存有論的涵義，對事物的存在之理有所規定。因此，金氏說殊相不能與特殊的個體分開，有其道理在。嚴格來說，作為性質的共相是否獨立於任何有此性質的所與，是一個可以爭論的問題。柏拉圖以理型可獨立於分享這理型的個體事物而存在，金岳霖是實在論者，可以想像也持此立場或觀點。但他另外又說「紅既為共相而不只是可能，它不能獨立於所有的紅的 x、y、z……等」，便難讓人理解了。另外，金氏強調殊相不能與特殊的個體分開，語言也無法表示，稍後又說我們可以指著它（按指作為殊相的紅書的紅）說給同時看見它的人聽，這不啻是一面說殊相不可以表達，另方面又說可以與同時看到它的人說，這似乎又有矛盾。但若所謂「說」只表示確認，而不是傳達，那又不同。

二十一、知識的傳達二：抽象的作用

由上面的討論可以看到，意念在知識的傳達方面，扮演很重要的角色。一般的說法是概念，金岳霖則稱之為意念，目的顯然是把

意念與意象拉在一起，以說明意象如何需要化為意念，才能實現知識的傳達。知識的傳達還包含另外一種作用，那即是抽象的作用。金岳霖說抽象，也有與想像合在一起以顯抽象的特性的意味。

想像（imagination, Einbildung）在康德的知識論中，有把感性（Sinnlichkeit）與知性兩種認知能力溝通起來的作用。金岳霖則喜歡把想像與抽象（abstraction, Abstraktion）並列在一起說，以顯示雙方的同異。[206] 在相同或相似方面，金氏指出，雙方都有很低級的用處和很高級的用處，而低級與高級又有很大的分別。金氏強調，抽象是思議、思想的主要成分，不管高深的學問抑最低限度的說話，都要靠抽象。同樣，不管高深的學問抑日常生活，都要靠想像。[207]

關於抽象，金岳霖說：

> 抽象的是從具體的抽出來的，然而獨立於任何具體的東西。這裏所謂獨立是說任何具體的東西改變，抽象的不因此就改變。任何具體的東西可以毀滅，而與它相應的抽象的不因此就毀滅。……這裏的抽象雖發源於具體的東西，而其效力不追隨各具體的東西底歷史。這是非常之重要的一點。[208]

金岳霖在這裏描述抽象的東西的來源，和它的存有論的性格。筆者在這裏以抽象物與抽象活動來分別表示抽象而得的東西與抽象作用。金岳霖的意思很明顯：抽象物的來源是具體的東西或具體物，但它的性格卻超越具體物，不因後者的毀滅而毀滅。這讓人想起柏

---

[206] 關於想像，上面第十節有論及。

[207] 《知識論》，頁 206。

[208] 同前注，頁 227。

拉圖的理型說，但金氏的取徑是遠離了柏氏的。就柏氏來說，一切具體物都是抽象的理型的仿製品，因而是來自理型：作為抽象物的理型，不如金氏所說抽象物來自具體物。金氏實在是在存有論方面顛倒了柏氏的說法，即使雙方都持抽象物與理型都具有常住性，不是佛教所說的所謂生滅法。在知識的傳達方面，金氏表示，抽象物可作為一種符號而有傳達知識的作用。以下所引金氏的一段文字即很能展示這個意思：

> 抽象的既是抽象之所得，抽象就是得抽象的底工具或趨勢或程序。它一方面是執一以範多，另一方面執型以範實。所執的一是具體的，所範的多也是具體的。我們先從執一這一方面著想。假如一鄉下人從來沒有看見火車，一城裏人告訴他火車是如何如何的，鄉下人不懂。城裏的人把他帶到車站，指著一火車，說這樣的車就是火車。所指的是一具體的火車，但是城裏人所要給鄉下人知道的，不是所指的那一個特殊的、具體的火車，而是那樣的車。如果僅為前者，則鄉下人看見另一特殊的、具體的火車，他仍不會知道火車是如何的，因為沒有兩個特殊的火車是完全一樣的。既為後者，則所指的那個特殊的、具體的火車實在被利用為符號。符號雖具體而不特殊，或者說，它有具體的表現，而無特殊的表現。只要典型抓住，具體的表現底大小、輕重、長短等等都不相干。……城裏人要鄉下人得到的，是一符號、一樣式，而與此符號相合的，都是火車。[209]

這裏金岳霖用比「以得自所與還治所與」所涵有的對所與的抽象作用更為周延、深入的方式來說抽象的認知活動，這即是「符號」的

---

[209] 同前注，頁 229-230。

提出與運用。他提出「執一以範多，執型以範實」的認知原則。執一以範多可說是與以得自所與還治所與在知識論上具有相似的意義、操作，此中的關鍵性活動是抽象作用。即是，以抽象作用從所與的多中抽取其共同性格以形成概念的「一」，然後以這概念的「一」來概括在它下面歸類的多。進一步，他提出「型」來概括、規限實。型是模型、符號，實是實在的、特殊的事物。他以對火車為例來說明。城市人要鄉下人認識的火車，是具體而不是特殊的火車，不是那輛獨一無二的火車。即是說，城市人要鄉下人認識一輛具體的火車的模型、樣式，以之作為符號，作為火車的標準，去識別日後他遇到的符合這作為符號的模型的火車。符合這作為符號的火車模型的實際的特殊的火車有很多輛，它們都在與這火車符號相符應的情況下，被認識為火車，或作為火車而被認知。我們要特別留意金岳霖所說城裏人要鄉下人知道的，不是指定的那輛唯一的、獨一無二的（the one single）火車，而是「那樣的車」。這「那樣的車」是火車的符號，合於這符號的車，都是火車。金氏的意思是，你必須認識這火車的符號、模型或樣式，然後才能識別符合這符號、模型、樣式的車，而確定它們是火車。符號亦是抽象而得的，但它不是完全抽象性格，它有形相、著跡，但不是唯一的、獨一無二的。這便是金岳霖在引文中的「符號雖具體而不特殊」的意思。具體是有形相、著跡，特殊是唯一、獨一無二。就剛才說到的火車來說，具體是指城市人讓鄉下人看到的很多節車廂連在一起的那樣的火車，不是被指定的那輛停在火車站旁的獨一無二的火車。

二十二、物自身或外界實在的存在與認知

最後，一切存有論與知識論必會碰上的問題是物自身或外界實在的存在與認知問題。所謂物自身，康德已有過一定程度的探討，

它是指呈現在我們的感性直覺面前的現象的背後那些東西，它們沒有積極的存在性可言，因為我們沒有認知它們的機能。它們是我們人的認知活動所不能達到的存在領域，甚至能否說為是存在，也可有爭議。在康德哲學來說，物自身是一個限制概念，限制我們所能認知的範圍是在現象方面，過此以往，便被視為是物自身的領域，我們對它一無所知。關於這點，已成了研究知識論的人的常識了。金岳霖是實在論者，他自然肯定外界實在是存在的，但對於認知它，卻未有提出確定的說法。在這個意味下，我們也可以說他所說的外界實在近於康德的物自身。[210]

以下我們要就金氏的《知識論》一書看他如何處理外界實在的存在與認識問題。他說：

> 他們在「真知」所要達到的對象是普通所謂知識作用的種種方法所不能達到的對象。[211]

按這裏所說的「他們」，是指一部分學哲學的人。這些人提出對於我們不能以一般的認知機能（主要是感性與知性）去認識的東西，或許有一種所謂「真知」可以認識。對於這樣的東西，我們可說為本體，或物自身。金氏明確地說他的書不討論這樣的問題，亦即是本體，或物自身以至外界實在的認識的問題[212]但在知識論上懸而未決的外界實在，又如何被確認為是存在的呢？

金岳霖在以下一段文字中，便顯明地展示出這個問題：

---

[210] 實際上，倘若不能提出如何認識某一物體的確實方法，則對它的存在性也不能堅定地確定下來。金岳霖的存有論便有這個問題。

[211] 《知識論》，頁3。

[212] 同前注。

> 所與有兩方面的位置，它是內容，同時也是對象。就內容說，它是呈現；就對象說，它是具有對象性的外物或外物底一部分。內容和對象在正覺底所與上合一。……就所與是內容說，它是隨官能活動而來，隨官能活動而去的。就所與是外物說，它是獨立於官能活動而存在的，……是獨立存在的外物。[213]

在這裏，金氏就我們所面臨的的兩種所與：內容與對象，分別處理。內容是感性的所與，它呈現在我們的感官面前，我們可以感性直覺去接觸它、認識它，這沒有問題，它的存在是毋庸置疑的。至於對象，金氏以「外物」或「外物底一部分」去說它，這「外」是甚麼意思呢？這應指在感性直覺的能力之外，為感性直覺所無法接觸的，這在後面說「獨立於官能活動」一意思看，便很清楚。既是在官能的能力或感性能力之外而有其獨立性，則我們如何說它的存在呢？對於這種外界（官能能力、感性能力之外）的對象，我們如何說其獨立性、實在性呢？金氏未能交代這個問題。

金氏又以關係網絡來說個體物，提出所有個體物都是在關係網絡之中，因而都有相對性。就存有論來說，我們找不到完全脫離關係網絡的個體。[214] 倘若我們可以把完全脫離關係網絡的個體視為物自身的話，則物自身的存在性是不可能的。另外，金氏提到宇宙問題，表示這宇宙有兩種：物理學的宇宙和哲學的宇宙。前者是有對的，後者則是無對的。[215] 有對的相應於我們的感官、感性直覺，可為後者所接觸，故能說存在性。無對即是絕對，在我們的感官、感

---

213 同前注，頁 130-131。

214 同前注，頁 144。

215 同前注。

性直覺之外，因而難以說存在性。則我們憑甚麼可以說有一個絕對的宇宙呢？科學的宇宙可以認識，藉著感性與知性便可以了。哲學的宇宙能否認識呢？倘若不能認識，它作為哲學的宇宙的意義是甚麼呢？金氏對於這些問題，沒有進一步的闡釋。

回到實在論的立場。實在論者肯定外界實在的存在性，這實在自然不是個體，因而不會在關係網絡中；因此，它不與物理學的宇宙相應，而與哲學的宇宙相應。那麼對於這實在，我們如何去認識呢？倘若提不出認識的機能和方法，外界實在說還是難說。不過，金岳霖在其《知識論》中，不談存有論問題，只談認知問題。不過他所談的知識論，基本上只涉及感性直覺、知性的認知機能。不講睿智的直覺那種認知能力，那是認知本體或物自身的。他說：

> 有一說謂我們所能知道的是現象，不是本體。這樣的本體究竟有沒有很難說。……作者在別的立場也許承認有類似本體而又無法可知的「東西」，但是在知識論，我們仍無須乎牽扯到那樣的「東西」。……知識底對象至少要本身無衝突或矛盾。[216]

在這裏可以看到，金岳霖的知識論仍然類似康德知識論的模式，認為現象能知，本體不能知。他所謂「有一說」，也可包含他自己的說法在內。在知識論的範圍內，不談本體、物自身，是聰明的做法。畢竟認識本體、物自身的機能與認識現象的機能不同。對於現象的認識談妥了，知識論所要討論的問題便足夠了，無必要談超現象的問題。但金岳霖是實在論的立場，他的知識論是建立在實在論上面的。要把知識論談得徹底，不能不碰存有論，不能忽略外界實在如何被確認的問題。倘若我們把這外界實在關聯著本體、物自身來

---

[216] 同前注，頁5。

說，而認識這類東西的，不是感性，不是知性，而是睿智的直覺，則金岳霖不立這種直覺，因而不能交代實在的有無的問題。這是他的存有論的直接缺口，是他的知識論的間接的缺口。

第三章　牟宗三的存有論的知識論

牟宗三先生的知識論思想，可分為兩個階段。前一個階段是講知性的邏輯的使用，這展示於他的早期著作《認識心之批判》中。[1]後一階段是講知性的存有論的決定，這展示於他的較後期著作中：《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》、《中西哲學之會通十四講》和〈西方哲學演講錄〉。[2]他並表示自己的知識論思想，能夠較具綜合性地展示於《現象與物自身》中。[3]這本書在他的《認識心之批判》之後，有了明顯的進步；特別是對康德（I. Kant）的知識論以至於他的整套哲學的理解。[4]大體上，牟先生的知識論是沿著對於康德的知識論特別是他的《純粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*）一鉅著的解讀而發展出來的。他未有正式地、獨立地寫過一部講知識論的專著，如金岳霖寫《知識論》和張東蓀寫《認識論》那樣。[5]我們這裏研究他的知識論思想，以後期為主。

---

[1] 牟宗三：《認識心之批判》上、下（香港：友聯出版社，1956，1957年）。

[2] 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1971年）；牟宗三：《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1975年）；牟宗三：《中西哲學之會通十四講》（臺北：臺灣學生書局，1990年）；牟宗三講，盧雪崑整理：〈西方哲學演講錄〉一～五，《鵝湖》第430、431、432、433、434期（2011年）。

[3] 牟宗三：《現象與物自身》，序，頁1。

[4] 牟宗三講，盧雪崑整理：〈西方哲學演講錄〉，《鵝湖》第434期，頁9。

[5] 金岳霖：《知識論》；張東蓀：《認識論》。

一、《認識心之批判》的著述背景與思想

說起認識論或知識論，我們馬上會想到以我們的認識主體理解認識對象的活動。這認識主體通常概括兩種功能或心能，這即是知性（Verstand）與感性（Sinnlichkeit），康德則再加上構想力或想像（Urteilskraft）。此中尤以知性為重要。牟先生強調，知性需分作兩層來看，這即是邏輯性格的分解，和存有論性格的分解。牟先生表示，嚴格來說，康德主要是作了知性的存有論性格的分解，對於知性的邏輯性格的分解，則未有足夠的措意。因為在他的那個時候，邏輯比較簡單，沒有很多東西要講，而且，知性的這方面的分解，總是會向實在論方面傾斜。牟先生的《認識心之批判》，的確有實在論（realism）的意味，也近於懷德海（A. N. Whitehead）的思路。他是要把自然世界從我們的知性的操控下解放出來，這便有實在論的意思。[6] 這種實在論的意義比較接近常識，較能被時下的人所理解。《認識心之批判》頗著力於如何理解科學、數學、邏輯，為它們定位，把它們恰當地安放在某種位置中。[7]

上面提到知性的邏輯性格和存有論性格。牟氏早期對前者有較充足和相應的理解，對後者則格格不入，也承認這後者的難理解性。他在其書中以康德的思維形態來發揮知性的邏輯性格，系統嚴整，當時他認為他所做的可以取代康德，後來才承認不是這樣，他並未理解康德講的知性的存有論性格。[8] 康德的知識論的精采處，在於對認識心特別是知性的存有論指涉提出創造性的觀點，這當然離不開他的範疇理論。關於範疇，下面會有詳盡而周延的闡釋，只

---

[6] 這是指由知性的純粹的智思解放開來，面向實在的、存在的世界開拓。

[7] 牟宗三講，盧雪崑整理：〈西方哲學演講錄〉，《鵝湖》第 430 期，頁 11。

[8] 牟宗三講，盧雪崑整理：〈西方哲學演講錄〉，《鵝湖》第 434 期，頁 5。

是在這裏先提一下。

牟先生在當時的邏輯思想，頗受羅素（B. Russell）、懷德海和維根斯坦（L. Wittgenstein）的影響，接近實在主義。他的《邏輯典範》和《理則學》，都是在這種思想背景下寫成的。[9] 他很不滿意康德的「知性為自然立法」的想法，他尤其對其中的最高原則：先驗綜合判斷（synthetische Urteile a priori）的最高原則質疑。這原則的意思是：知識可能的條件，同時就是知識對象可能的條件。他的看法是，知識可能的條件不一定是知識對象可能的條件，雙方可以分開來看。人會對先驗綜合判斷的可能性持保留態度：先驗（apriori）的性格是分析性的，不是綜合性的；而綜合的東西是經驗性的，不是先驗性的。牟先生也不例外。故提出既是先驗性的又是綜合的判斷，是有問題的。

同時，他又認為知性中有定常之體。[10] 他要把這定常之體顯示出來，然後再探討它在知識論中的作用。這個作用，他在其《認識心之批判》中稱之為「格度」（frame）。這格度是一種架構、框架，表示知性的定常之體在知識論中的形式的、規範的作用。若要對知性作一種超越的辨析、超越的分解，則可以說知性的兩種性格：邏輯的性格與存有論的性格。前者不涉及存在世界，後者則是決定存在世界的普遍性格的。牟氏當時只意識到前者，而未注意及後者。他的《認識心之批判》是就前者亦即知性的邏輯性格來開展的。

知性的存有論性格表示知性與存在的事物有密切不可分的關

[9] 牟宗三：《邏輯典範》（香港：商務印書館，1941 年）；牟宗三：《理則學》（臺北：正中書局，1955 年）。

[10] 這定常之體不是形而上意義的實體、本體，不是佛教所要拒斥的不變的自性（svabhāva），而是定常的相、定相、決定相。

係，也可以說是知性的存有論的指涉是存在的基礎。牟氏把此點說為是康德所提的知性的超越的決定，他當時並不認同康德的這種說法；這種決定是運用範疇（Kategorie）如因果性、實體屬性關係對於存在作一超越的決定。牟氏當時把知性的這種超越的決定轉為超越的運用，而走實在論的思維路向。對於時空的說法則說時空對於存在有超越的決定。範疇是知性思考存在的普遍性相的純粹概念，時空則是感性接觸、接受外界的與料，或說為雜多（Mannigfaltige）、現象（Erscheinung, Phänomen）的形式條件。即是說，知性的範疇概念對於存在沒有超越的決定，只有超越的運用，感性的時空形式條件則對於存在有超越的決定。由超越的運用，我們可以把存在解放出來。存在有它的法則，我們不能替它決定法則，卻能把它的外在的存在法則顯露出來，實在論或實在主義便是在這個脈絡中說的。後來他才醒覺到，知性是有存有論的指涉的，因此建立自己的存有論的知識論，這是本章所要探討的。至於「超越的決定」，特別是「決定」的詳細意思，下面會有周延的交代，這裏且先擱住。

以下闡述一下上面提及的牟先生的「格度」問題。他參考康德的觀點，提出四個格度：時空格度、因故格度、曲全格度、二用格度。時空格度是感性的形式，範疇涉及後面三個格度，是知性運用於存在方面的超越的框架。在康德，時空格度和另外三個格度是不同的，牟先生則未有作出嚴格的區分，只是把後三者看作是思解三格度。所謂「思解」是就知性說，知性的作用就是思考、解析。關於時空，我們並不陌生，但有關因故、曲全與二用這三種範疇或格度，要在下面作些簡要的闡釋。

因故格度很簡單，有類邏輯中的前提與結論，或根據與後果的

關係。在佛教邏輯中，可以拿三支比量來比較。[11]

曲全格度比較複雜。曲表示部分，全表示全體，曲全格度要處理的，是部分與全體的問題。在康德的範疇理論中，曲全格度相應於量範疇：全稱（Allgemeine）、特稱（Besondere）、單一（Einzelne）。這表示在判斷方面，分別是全稱判斷、特稱判斷和單稱判斷。在類（class）的問題，有全體的類，有部分的類，也有個體的類。這分別相應於全類或滿類、部分的類與單個的類（只有一個分子的類）。要有滿類，便要有滿證（full justification）。科學的知識是沒有滿類的，也沒有滿證的；因為科學知識是概然性格的，沒有必然性可言。[12]

至於二用格度，指在邏輯判斷中的或肯定（Realität）或否定（Negation）的態度或態勢。這涉及在我們的知識的運用的形成歷程中是處於一種甚麼樣的地位。最高的態勢，自然是展示於辯證法中。就範疇來說，二用格度相當於質範疇。[13]

牟先生強調，知性的邏輯性格所表達的那些條件就是成就知識的條件，而不一定是成就知識對象的條件。使我們的知識可能，也就是使我們的認知活動可能。我們也可以說，那些條件就是思想可能的條件。例如對偶性原則、同一律、矛盾論、排中律，都是這樣的條件，而這幾個基本原則只能是我們思想可能的條件，不是思想對象可能的條件。[14] 在這裏，我們要分清楚所謂知識有兩種，一

[11] 有關因故格度，參看牟宗三：《認識心之批判》下，頁 83-121。

[12] 有關曲全格度，參看牟宗三：《認識心之批判》下，頁 122-191。

[13] 有關二用格度，參看牟宗三：《認識心之批判》下，頁 192-245。又上面關於幾種格度的解釋，部分參看牟宗三講，盧雪崑整理：〈西方哲學演講錄〉，《鵝湖》第 434 期。

[14] 牟宗三講，盧雪崑整理：〈西方哲學演講錄〉，《鵝湖》第 430 期，頁 7。

是純形式性格的，不指涉客觀的存在世界的知識，如邏輯知識、數學知識。另外一種是關乎客觀的存在世界的知識，如經驗科學的知識。形式性格的知識，只要合乎思想規律便成，不牽涉到外在世界的對象，因此說這些思想規律不必是成就知識對象的條件。牟氏便因此批評羅素的觀點，後者認為邏輯需要建基於邏輯原子論（logical atomism）上。牟氏認為邏輯原子論是一種形而上學思想，以原子作為存在世界的形而上的、根本的單位。但邏輯不存在於實質的、現實的存在世界，跟存在可以說是沒有絲毫關係，如何能說邏輯系統須依賴一種邏輯原子論呢？

二、經驗的實在論與超越的觀念論

在一般的哲學形態和立場言，康德常被視為德國觀念論（Deutscher Idealismus）學派的人，而且較相近的形態和立場的哲學家如費希特（J. G. Fichte）、謝林（F. W. J. von Schelling）和黑格爾（G. W. F. Hegel）為早出。牟先生則喜以經驗的實在性與超越的觀念性的對比來判釋康德哲學。這自然都與康德的知識論有關。他指出，康德是由時間、空間與現象三者來講經驗的實在性與超越的觀念性；透過經驗的實在性來說經驗的實在論，和透過超越的觀念性來說超越的觀念論。在他看來，超越的觀念論不是肯定的、好的意味，它是指涉那些空觀念，沒有實在性的。這不是康德的正面的主張。他所主張、堅持的，是他以為是正面而積極的經驗的實在論。他認為經驗的實在論能涵攝知識範圍內一切實在論的思想；而超越的觀念論則能概括一切有關智思界的思想，這是屬於本體的世界、物自身（Ding an sich）的世界，只有上帝能認識、證成，人是沒有這種能力的。

牟先生根據康德的說法來說知性的作用，特別是對執來作分解、分析便能看到知性的作用。這「執」不全是負面的意思，不必是佛教所說的那種虛妄執著。牟氏認為，我們可以兩重作用來對執作超越的分解、分析，一是邏輯概念的超越的分解、分析，這可展示知性的邏輯性格。另一則是存有論的概念的超越的分解、分析，這則展示知性的存有論性格。他的《認識心之批判》便是對知性作超越的分解、分析，而未有留意知性的存有論方面的指涉，他認為這樣做是不足夠的、不周延的。他並承認在康德的《純粹理性批判》的分析部中，可以看到對知性的超越的分解、分析，看到知性的存有論方面的關聯。他強調，就對於知性的邏輯概念的超越的分解、分析言，我們只能說超越的運用，而不能說超越的決定，因而有很重的實在論意味。他把這實在論稱為「暫時的實在論」。[15] 所謂「暫時」是就以邏輯概念來處理，只能作超越的作用或影響而言。牟氏接著表示，如果知性的執同時起現邏輯概念，同時也起現存有論的概念，這些存有論概念對於現象可作出超越的決定，則這「暫時的實在論」最終會匯歸到康德所說和所主張的「經驗的實在論」方面去。這即表示目下那些對於康德的主體主義持反感、質疑的各種實在論哲學都被限制於康德的「經驗的實在論」的影響所及的範圍，逃不脫的。[16]

在概念、觀念之外，人們可能會提「理念」，例如以上帝存在、

[15] 所謂「超越的運用」是指對於某些經驗性的東西作出先驗性的作用、影響，但並未對這些東西作出主觀方面的決定、構造，而使之具有決定性的相狀。這有保留那些東西的現實性的意味，故牟先生提到相當濃厚的實在論的意味。超越的決定則不同，它是要以某些主觀性的概念去套住經驗性的東西，而且是先驗地作用，使後者具有來自主體、主觀方面的形相、決定的結構、決定相，這表面上有主觀主義的傾向。

[16] 《現象與物自身》，序，頁 8。

靈魂不朽來說實在性。康德則會站在思辯理性的立場來拒斥這些理念，因為它們不能被證成。所謂理念就是理性的概念，但這是就實踐理性（praktische Vernunft）方面說，不是就思辯理性或理論理性（theoretische Vernunft）方面說。站在實踐理性的角度看，這些理念都可有實在性，但不是思維的、知識上的實在性，而是實踐理性的實在性。牟氏最後表示，在知識上只有超越的觀念性。[17]

以上是就知性或理論理性來說其作用，它所憑依以實行其任務的，是範疇概念。以下我們轉到時空方面的問題。在康德看來，時間空間是主觀的形式，是感性直覺的形式條件，在這種形式或模式下，感性直覺吸取外界的與料、資訊。牟先生特別指出，時空作為感性的形式條件，並不是客觀地擺放在外在世界或附著於對象自身，不是外在性格的；它的根源在我們的主體，是感性或感性直覺的主觀的形式。[18] 此一主觀的形式只是在它應用到現象方面時，才能講實在性；一離開感性的現象，它就無實在性可言。這便是時間空間的經驗的實在性。倘若脫離了感性的現象，只從純粹知性或理性來了解時間空間，那時間空間只能是一個空觀念，即是沒有實在性。由於離開感性，因此是超越的觀念性。[19] 這樣的對於時空的經驗的實在性與超越的觀念性的理解，有估值的意味：經驗的實在性

[17] 牟宗三：《中西哲學之會通十四講》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁53。

[18] 牟先生明確地指出時空的根源是想像、判斷力或構想力（Urteilskraft），這是我們的識知心的一種機能。對於此，下面會有詳細的闡釋，在這裏我們只約略提一下。

[19] 《中西哲學之會通十四講》，頁112。在這裏，牟氏作了些補充。依康德的說法，時間空間只在經驗現象上有其效用、效力，可以應用，在此處便有實在性可說。一旦離開了經驗現象，離開了感性，而又想像時間空間是絕對的客觀的自存體，或附在客觀物體上的一個屬性，這就是妄想。妄想就是空觀念，無實在性。超越的觀念性便是在這樣的脈絡下說的。

是正面的，超越的觀念性則是負面的。牟氏自己也說，在知識的範圍內，超越的觀念論是消極的意義，而不是積極的意義。[20] 而經驗的實在論自然是積極的意義了。

最後牟先生在經驗的實在論與超越的觀念論這個問題上作了總結。他指出在經驗現象範圍內我們所理解到的一切現象的對象都是實在的，因此他讚許、主張經驗的實在論，不主張經驗的觀念論。即是說，通過感性而得到的主觀表象，是在種種形式條件下而成為客觀地實在的。而經驗的觀念論，如柏克萊（G. Berkeley）以實在的、經驗性格的東西為抽象的概念，是不對的，這會使我們所經驗得的對象、現象的世界變得虛幻不實，是顛倒的想法。[21]

三、關於現象

上面解釋過我們的知識的經驗的實在論方面的指涉，和與超越的觀念論的疏離。以下我們要正面地看知識的問題。我們可以先問：甚麼是知識呢？我們可概括地說：知識是認知活動的成果，我們又可以進一步問：甚麼是認知活動呢？我們可以作這樣的回應：認知活動是認知主體認識認知對象的活動，其結果是生起知識。此中的認知對象，嚴格地說，是就認知活動過後的成果來說；在認知活動之先，認知對象應說為是雜多，或進一步是現象，都是一些外界或內界的感性材料、與料（sense-data）。以下我們即討論現象問題。

牟先生仍然是就著康德的說法而展開自己的知識論思想。在他看來，現象的意義是「一個對象對於主體的關係」，亦即是「在與主體的關係中的對象」，他顯然很強調與主體的關係這一背景。即

[20] 《中西哲學之會通十四講》，頁 52。

[21] 同前注，頁 56-57。

是，現象是在與主體發生關係的脈絡中說的，離開與主體的關係，現象便無從說起。因此，嚴格來說，我們不能獨立地、超離地說現象。依牟先生，「主體」就是認知的主體，即認知心。「在與認知心（主體）的關係中」表示對象感動或影響我們的認知心而在它面前呈現、顯現，而我們的認知心會順應著這對象之來感而回應它。這樣的順應，其實是以先驗的形式條件亦即是時空與範疇概念去表象對象，這便成為表象（Vorstellung）。因此，現象也即是表象。就它出現於我的眼前說，為現象；就我們的心順應它而有以處理、回應說，是表象。[22]

現在先看現象與時間空間的關係。牟先生指出，一切現象，即使是外部現象，都可收歸到心裏面去，成為心的一些決定。所謂心的決定是指通過出現在我們的心的面前而作為主觀的形式條件而被決定。這裏所說的主觀的形式條件即是時間空間，一切泛說的存在、東西，都可以說是在時間之中。我們也可以說，一切現象，包括內部現象，也會有其方所，亦即是空間性。我們可能會先意識到現象是在時間中，它也有空間相，所以亦在空間中。我們可以綜合地說，一切現象，不管是內部的，或是外部的，都是處於時空關係中。因此，凡屬於感性直覺的每一個物體所含有的，不過是一些時空關係而已。凡是直覺的現象都表示「一個對象對於主體的關係」，而不表示「對象自身的內部的特性」。[23] 按說內部現象或內感都在時間中，很容易明白、理解；但說內感在空間中，則有些曲折，不大好說。空間表示方位，有延伸性（extention），內感是一些事件，不是物體，很難說延伸性。另外有一點要補充：牟先生說「對象自

---

[22] 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁 135。按德文 Vorstellung 通常譯為「表象」，也有人譯為「象表」。

[23] 同前注，頁 134。

身的內部的特性」，這些內部的特性的內容，應該可以包含概念在內。

關聯著「決定」一語詞，我們要運用一下「對象」一字眼，這是泛說的對象，指某些東西。牟先生指出，當我們從經驗直覺或感性直覺的立場來看時，凡顯現於直覺面前的，就是直覺的對象；直覺有所覺、所接觸，這所覺、所接觸的東西，便是直覺的對象。對於這「對象」，康德名為「未決定的對象」，並表示「一經驗直覺的未決定的對象名曰現象」。從「未決定」如何能至「決定」而成一「決定了的對象」呢？康德認為這需要透過「概念」的思考。[24]若透過範疇概念對現象進行範鑄作用，便成為嚴格的知識論義的對象了。

以下我們看在認知活動中的兩種認知機能即感性、知性與現象的關係。牟先生表示，如果我們從感性開始，我們說感性給我們以對象，而知性則思辨一對象。但我們所以知「感性的所給」與「知性的所思」者為現象，是由於我們已知道在明覺感應中的物體是「物自身」的緣故。為什麼先要關聯到物自身，牟先生未有說出原因、理由。我們由始至終都未有空頭地說感性與知性。感性與知性是認知心的兩種形態，而認知心則是由知體明覺自覺地自我坎陷而成的，即是，自我坎陷而為知性，這樣，首先出現的是知性。如果我們從認知心的知性開始，則可說當知性一成立，便馬上把明覺感應中的物體推出去，視之為一對象來思考它，而感性則把知性所推出去的東西或物體視為一對象而給予我們，這所思考與所給予的東西，由於是對象，因此也是現象。[25]牟先生在這裏的說法很妙，先

---

[24] 同前注，頁 72。

[25] 《現象與物自身》，頁 131。

說知性，然後說它把物體推出去，感性又把物體吸收回來。另外，這兩種認知的機能在作用上應該分析地有一時間上的先後順序：感性把它在時空中所得到的現象與料交給知性，知性將之推出去，以範疇來思考它。牟先生強調我們從來不會空頭說感性與知性，其意應該是感性與知性都是就它們作用的對象是現象言，若離開現象，感性與知性便沒有落腳處，這可以說是牟先生仍有實在論的想法。另外，牟先生在這裏提到「明覺感應」與「知體明覺」，並說知體明覺自我坎陷而成為知性，這些都是重要的觀念與問題，下面會對它們有詳細的闡述，我們這裏只提一下便可：知體明覺是超越性格的主體性，有終極意義，它需要開展出來以證成它的本質，其具體程序是自覺地作自我坎陷而為知性，以執取種種現象。還有一點，牟先生在這裏說知性，也包含感性在裏頭，兩者都是認知心的機能。他這樣做，自然不表示重知性而輕感性，只是為了說明上的簡要而已。

上面提到知識是認知活動的成果，這認知活動主要是就作為被認知的對象的現象言。牟氏進一步說，這種認知活動是知性的概念性的思辨活動，即是一種客觀化或對象化的活動。凡經過對象化的活動而成就的決定的對象，即是一個可以客觀地被肯斷的對象，由此而成的知識即是積極的觀解知識，亦即是經驗的知識，這是有關現象的知識。[26]

現象只對感性而呈現，不對知性而呈現。牟先生即順著這種正確的認知，說現象的虛與實。他強調，現象是要顯現某種東西，或就某種東西而顯現自己，必須而且只能在感性主體面前進行，才有實際意義。倘若離開感性主體而只從理性上來想這現象，在此種情

[26] 同前注，頁 132。

況下的現象只能是一個空觀念，沒有任何實質的、實在的意義。換過另一種說法，當我們說現象而又離開感性主體，只從純粹知性上講，只在範疇概念上講，不顧及現象以哪種方式，如何呈現在我們的眼前，這樣的現象便是一無所有，一無所是，是虛無的。[27] 我們說現象，是不能脫離和它相應的感性主體而獨立地、寡頭地說的。

四、現象的客觀化

牟先生表示，康德的哲學難以了解，其中的一個原因是：康德認為，我們的感性或感性直覺吸收種種來自外界的與料、雜多或現象，這些東西都是實在的，都是由外面給我們的，它們不能由我們的腦袋以玩弄魔術的方式變現出來。它們來自外界，必須通過我們的機體構造才能進入我們的認識中，這些機體構造主要是感官。我們的認識心表現在感官中而成感性直覺，是主觀性格，它所承受的現象等物，也隨著感性直覺而為主觀性格。但知識需是客觀的，若不是如此，則不能傳達。因此，現象必須要由主觀的轉而為客觀的，這便是客觀化的活動（objectification）。現象如何客觀化呢？又如何客觀化為對象呢？它藉著甚麼東西、程序而具有客觀性呢？這是一個相當難解的問題，難倒很多人。牟氏指出，依康德，現象需要透過主體所發出的一些形式條件的作用，才能轉成客觀的東西。這種作用首先是由感性方面講：現象需在感性的形式條件即時間與空間中向客觀化推進。時間空間是主觀的形式，但現象被擺放在時間空間中就有初步的、基本的客觀性或實在性，這是時空的形式義所帶來的結果。一說形式，便有客觀性可言。倘若現象不是在時間空間中，它便是假象，沒有實在性可說。時間空間這些主觀的形式決

---

[27] 《中西哲學之會通十四講》，頁 51。在這裏，筆者在文字上作了一些調整。

定這些主觀性的現象，使它有客觀性。牟氏特別強調，形式由主體而發，但現象不是由主體而來，否則就是耍魔術。作為形式的時間空間依發自感性而是主觀的，可是它能使現象或感性的表象涉及對象而客觀化，而有實在性。這在牟氏看來，是奇怪的，但事實是這樣。不過，他提醒說我們要注意使現象成為客觀的對象的那些主觀的東西亦即是時間空間到底是甚麼東西。時間空間這些形式並不是由外界給予我們的，它與感覺對象是截然不同的，我們平常不大注意這個意思。在感官中呈現的主觀的物質現象，擺放在時間空間這種形式中就是客觀的，那些不能套在時間空間之內的就是假象，例如在夢中出現的東西。一個現象擺放在時間空間內就有客觀性、實在性。時間空間是主觀的形式，它們使主觀的現象初步地客觀化。第二步則要靠範疇來決定。[28]

牟先生跟著表示，由外在世界通過感性而給予我們的那些現象是主觀的，要靠主觀的形式把它客觀化。有這麼一種轉折，所以人們才說康德是主觀主義者。他表示康德的思想中最難了解的就是這方面的問題，真了解他的人並不多，或竟是絕少。牟先生似乎有唯有他自己最能了解康德的意味，其他的人都不行。在這些相關的點上，牟先生表示一個東西要能客觀化，是要靠形式，靠法則性的概念的。這應該沒有爭議的餘地了。這些形式、概念便是時間空間與

---

[28] 同前注，頁 117-119。在這裏，筆者作了些文字上的整理。在這裏，牟先生的說法有欠清晰、一致性之處。他的意思是，現象來自外界，這似有客觀的意味。但它是由感性或感性直覺所接受過來的，因而不免雜有感性的主觀性。一經過被置定、擺放於時間空間之中，由於後者是形式義，是客觀的，因此，主觀的現象為時空所套住，便是又客觀了。但時空不能使現象完全客觀化，因此便提出第二步的客觀化，這才引出知性的範疇或範疇概念。在同書頁 119，牟氏便說康德認為範疇是由知性所發的，而知性的作用是思想。我們的思想自身便能發出這些概念，這些概念不是對象，而是決定對象的形式概念，現象經過知性的決定的處理，便成客觀的對象，具有客觀的普遍相。

知性的範疇概念。在牟先生看來，範疇不是指述一對象的概念，而是表示法則性的概念，所以也是形式的概念。在這一方面，範疇與時間空間具有很大的對話範圍。[29]

牟先生又關聯著主觀現象或主觀表象的問題來說自我中心，也可說是以自我中心的心理現象來說主觀表象的問題。他指出自我中心的特體正是感性的主觀表象，也即是一切經驗知識都開始於感性的主觀表象，這些主觀表象如何能離開感性的主觀性格而客觀化呢？如何能關涉及一個客觀對象呢？這個問題即是我們如何能由感性的主觀表象加以轉換、轉化為客觀的經驗知識呢？他自問自答，表示凡感性所呈現的表象都是主觀的，都是自我中心性格的，無共同性、客觀性可言。要想使它能關涉到對象而客觀化，成為大家都能面對的對象，這就要靠形式。形式是由我們的主體發出的，它有一種架式，能夠套住主觀的表象而不讓其漫蕩，把它固定下來，而有一定相。這便達致客觀化的目標。[30]

五、感性、知性挑起、縐起現象

牟先生在上面第一節中提到知性有存有論性格，又提到先驗綜合判斷，這些都是就著知性的範疇的作用而言。他強調，單純地說普遍的先驗綜合判斷，知識的範疇的運用，是很難說明它們對現象的作用的必然性，很難證成這種必然性的。他的意思是，我們先要確認知性是一種識心之執或執著作用，同時它也思解地把在知體明

[29] 《中西哲學之會通十四講》，頁 120。

[30] 同前注，頁 124。在這裏，我加上了一些個人的想法以助解。另外，對於現象，牟先生有時也說表象。這兩者沒有重要的不同，可交互使用。另外，牟先生說識心的作用是執著，它可起執縐作用而成就現象，這便頗有唯識學所說的識心的詐現（pratibhāsa）作用。在這裏我只是就義理上提出這點。

覺的感應作用中的東西執縐而為現象。不只知性是這樣，感性也是這樣。他的意思是，我們不視因果、常體、實在、虛無、量度，甚至時間空間為先驗的、主觀的性格，還勉強可以，但若點明識心的作用是一種執、執著，並點明這種執同時即思解地執縐起在知體明覺感應中的東西為現象，則那些範疇概念便可被確定是先驗的，而由之而成就的判斷必然地是先驗綜合判斷。而同時先驗主義與經驗主義也沒有嚴格的對立關係，因兩者都是源於識心之執。[31]

上面所提出的識心或知性之執對於現象的縐起和執取非常重要，展示出牟先生在相關問題上與康德的不同處，以至他有進於、超越於康德之處。在這裏，我們要作多一些的探討。牟先生表示，識心之執自執自持而成立其自己，同時也把知體明覺感應中的自在相的物體推出去而視之為「對象」（Objekt）。這種推出去而成為對象即是就著那自在相的物體思解地加以執縐而成為對象。所謂「縐」是像「吹縐一池春水」的縐。思解地執縐之為現象同時即起現一些存有論的概念以決定這現象，使之成為「對象」（按牟氏在這裏作現象，應是對象才對）。所謂「使之成為對象」意即使現象可以被表象為有生滅相、常斷相、一異相、來去相之謂。[32] 現象之所以成為對象即在於它們在「對他」的相互關係中可以被表象為有生有滅、有常有斷、有一有異、有來有去。而生滅、常斷、一異、來去，以至總別、同異、成壞這些定相都是由識心的本執而執成的。[33] 牟氏強調，在知體明覺的智的直覺（intellektuelle

---

[31] 《現象與物自身》，頁 174-175。

[32] 這裏所說的生、滅、常、斷、一、異、來、去是參考佛教龍樹（Nāgārjuna）的《中論》（*Madhyamaka-kārikā*）中所說的諸法的活動相狀而來，這其實都是康德所說的範疇概念。

[33] 總別、同異、成壞是佛教華嚴宗的法藏在其《華嚴一乘教義分齊章》所提出的佛教式的範疇概念。

Anschauung）上，這些定相是不能說的。[34]故物體只是一如相，一「在其自己」的自在相，而如相或自在相實即是無相。只是由於有這識心之執才思解地縐起這些定相。而識心之執的這樣的活動正預設了在感性的攝取中所感觸地挑起而攝取的現象。定相既然是由識心之執而執縐起，則分解地說，此識心之執即先驗地形成一些「指表定相而同時亦即決定成定相」的指涉存在的「存有論的概念」。這些概念即是康德所說的「範疇」。這些定相本來是由執取而成，故我們可以反省地說此識心之執即先驗地起現這些概念。這些概念是就識心之執本身之著象面（著於感性所挑起而攝取的現象這一面），以及著相面（執成定相這一面）而外及地亦是超越地分析出來的。它們是先驗性格的。倘若要問它們先在於何處，則可答：先在於識心之執。故這些概念，由於指涉存在，因而是存有論性格的，對於存在有「超越的決定作用」，而不是如邏輯的先驗概念那樣只有「超越的運用」而已。牟先生點明，正是依於這種超越的決定，這些概念的先驗綜合得以成為一「先驗綜合判斷」，以展示存在的普遍性相，因此便能成就對於存在的先驗綜合知識，亦即存有論的知識。[35]以上的陳述，清楚地顯示出牟先生是接受康德所提的先驗綜合判斷的說法的，但加入了識心或知性之執而執縐起現象以成就對象這一重要觀點。這是牟先生有進於康德的地方，而趨近於唯識學的詐現概念。康德的知識論雖因其知性的範疇而可涉入存在而具有存有論的性格，但未有觸及知性執縐起現象這一根本觀點。[36]

---

[34] 智的直覺是康德在其知識論上一個重要的觀念，指能夠從現象解放開來而直接證得事物的在其自己或物自身的認知能力。

[35] 《現象與物自身》，頁 171-172。

[36] 這點在唯識學被說為是識心分裂出相分（nimitta），自身則以見分（dṛṣṭi）的身分去了解和執著它。在筆者的純粹力動現象學中，則是純粹力動（reine Vitalität）作為一終極原理，需要實現、證成其本質（Wesen），因而在客體

在這裏，有些關鍵性的概念或觀念，我們要順著牟先生的說法，作些闡釋、補充。第一，在牟先生來說，感觸直覺（按即是感性直覺）是認知心或識心陷於感性中而成，它隨著官覺而起用，作直接的攝取的作用。凡隨順官覺而有覺的活動，這種活動是直接的，直而無曲，因此是直覺。由於隨順官覺，故是感觸的直覺。這即是，五官為外物所影響、感動，我們的心用隨即被動地生起而接受、攝取這外物，這便是感觸的直覺。[37]

第二，牟先生表示，當認知心脫離感性而為思辨主體亦即是知性時，它即需要使用概念，而展現思想的功能。因此，思辨的知性是辨解性格的，而不是直覺性格的。[38] 按認知心到此為止可以說有兩面功能：感性與知性。另外，牟先生也提到想像或構想力，這便成認知心的三種功能。康德自己亦說到構想力，但不是在知識的脈絡中說，而是在審美判斷中說。

第三，在牟先生看來，辨解的知性只能思辨對象，而不能給予對象，它不具有接受（對象）性。它所思辨的是感性所提供的。它的思辨是使用概念來進行，因此，它所使用的概念必須有感性直覺予以充實起來，給予它材料。倘若沒有感性直覺充實它的需求，這些概念便是空洞的概念，而思辨亦只是空洞的思辨。[39] 這裏可以補充一點：思辨需以概念來進行，倘若沒有與概念相應的實在物，則思辨仍然可以進行，但只能作純形式的思辨，例如在邏輯與數學中

方面分化、詐現出氣，氣再進一步分化、詐現為萬物或現象，另外在主體方面又以睿智的直覺貫注於個體生命中，成為其真實的主體。這主體復自我屈折成知性（也包含感性在內），以認知萬物或現象。

[37] 《現象與物自身》，頁 130。

[38] 同前注。

[39] 同前注。

所做的那樣。我們不能以此成就經驗科學的知識。

第四，有關現象的存有論的來源，牟先生也有一套說法：識心之執不但只知現象，而且同時挑起或縐起現象，由於它的執著性而挑起或縐起。它就著甚麼而挑起或縐起現象呢？它就著無限心處的有價值意味的物自身而挑起或縐起現象。[40] 按牟先生是回溯至作為無限心的知體明覺的主體作為背景而說現象的挑起、縐起。明覺主體自身是超越的、絕對的、無限的主體性，它沒有知識論的相對待性的對象，它是直就事物的在其自己或物自身而與事物渾而為一的。但這不是熊十力所說的「一合相」。這作為物自身的事物是它自己所提供的、所創造的，這是無限心的創造性。這明覺主體、知體明覺或無限心不能直接與外在的對象相遇合，因為此中有一超越的區別在。兩個不同層次的東西不能直接相接觸，故牟氏才提出知體明覺自我坎陷，枉屈而為知性才能認識對象。這是必須的，也是不得已的。

第五，牟先生強調，現象不是天造地設的，沒有現成的現象擺放好在外面，可以離開感性主體而獨在，卻是為感性所挑起所縐起的（按在這裏說感性挑縐起，在很多處則說知性挑縐起）。只有當一物與感性主體發生關係而為感性所縐起，在時間空間的條件下出現，才是現象，才有實在性。[41] 牟氏指出，現象需要出現在感性中，才具有實在性，這是現象的經驗實在性。離開與感性的關係而純由理性上來想、來說現象，則現象只能是一個空觀念，這是現象的超

[40] 同前注，頁 17。

[41] 按在這裏的說法，嚴格來說是有問題的。現象是由感性或知性所挑縐起的，在此作用之前，現象並不存在。照牟氏的意思，這一物當便是現象，但這是不可能的，挑縐的活動還未發生，何來現象呢？除非說這一物還不是現象，而是現象出現之前的東西，例如雜多、感性與料之屬。

越觀念性。[42] 在這裏，牟先生用經驗實在性與超越觀念性，有估值意味：前者是正面的，後者是負面的。

六、時空與範疇的根源

在知識論中，最重要的概念應該是時間空間與範疇。時間空間是感性直覺接受外界與料的模式，是形式意義；範疇則是我們的知性整理外界的與料所運用的概念或方法（泛說是方法）。康德基本上是這樣看，牟宗三先生接受這種看法，大體上雙方沒有本質的分歧。

扼要地、概括性地說，康德是把範疇歸到知性，由知性而發；時間空間則是感性的形式，由心靈之主觀構造而立。[43] 牟先生則認為，時間空間可以表象心物現象，但它們既不是心，也不是物，可是它們又是主觀的。範疇是應用於現象上而決定之，讓它成為客觀的對象。它可向對象方面應用而決定之，但它自身不是心，也不是物，卻是由思行而發，由知性而發。因此與物不能建立或同或異的關係。另外，它與心也不能建立或同或異的關係。牟先生很強調時間空間的外在性，認為它們是外加的，不屬於外物，不是物之所以為物的本質。[44]

時間空間與範疇都不是具體物，這是很明顯的。我們反倒可以說時間空間與範疇是具體物成立的基礎。牟先生便在這種脈絡下

---

[42] 《中西哲學之會通十四講》，頁 113。

[43] 同前注，頁 63。

[44] 同前注，頁 109。不過，牟先生很多時又說時間空間是心的主觀構造。一方面是外加，另方面又是主觀建構，有不一致性。大體上，我想牟先生的主要意思，還是時間空間是心的施設假立的東西，沒有外在物與它們相對應。它們是虛的。

強調時間空間與範疇的法則性格。表示這些法則性的概念不同於經驗的概念，我們即使講它們的主觀性格，也不會妨礙對實在論的建立。實在論並不是說一切都歸於外在的實在，都歸於客觀的對象。[45]

在這個相關問題上，牟先生特別提到佛教所說的不相應行法（citta-viprayukta-dharma, citta-vippayutta-dhamma，又作心不相應行法）。「不相應」即是沒有客觀的實物與之相應，只是思想中的分位假法。這是主觀的與心不相應的東西。時空、離合、一異、長短，乃至數目等，都屬於此法。說「分位假」、「不相應」，是就其義理說，說「行法」，則是就歸類說。這種法與心、色或精神、物質都不相應合，故不能說是心，也不能說是物，卻是依心、色等法的分位而立，是形式性格。[46] 在牟氏看來，佛教對這不相應行法沒有把它在知識上的用處說得很清楚，像康德說範疇般說得那種透澈程度，但兩者的基本意思與用處是一致的。如佛教說時間空間是主觀的，這也與康德相同。因果、本體、質、量是由我們的思想特別是知性所發出來的執著，而為不相應行法。我們執著這些範疇，才有生滅相、因果相等。[47]

牟先生又就相關問題批評羅素。他說羅素以為康德把時間空間看成是先驗條件，把因果、常體等視為範疇，這些就成為主觀的。他認為時間空間是客觀的，是由現象抽出來的，十二範疇所說

---

[45] 《中西哲學之會通十四講》，頁 76。

[46] 參看筆者編：《佛教思想大辭典》（臺北：臺灣商務印書館，1992 年），頁 145b-146a。

[47] 《中西哲學之會通十四講》，頁 109。按牟先生說佛教對範疇在知識上的作用的說法，遠不如康德。這只是前期是如此。到了中、後期，陳那（Dignāga）、法稱（Dharmakīrti）等人出，便不是這樣了。他們在知識論方面向廣處與深處鑽，達致豐富的成果。這非牟先生所能看到，因為缺乏漢譯的文獻。

的本體、因果、量等等也都是客觀的。牟氏認為，在這一點上，羅素是走實在論的路向。可是就這些來說，實在論早已被休謨（D. Hume）打倒了。休謨早已告訴我們，由經驗上得不到因果律，也不能證明它。故休謨解釋因果律是由於我們的習慣與聯想使然，因而無必然性可說。[48] 對於羅素的這種說法，我認為，時間空間與範疇都是形式性格，沒有實質性，沒有經驗內容，因而不能說為是主觀主義的。只是與它們相涉的感性與知性的認知能力可以說是主觀的，但這不會造成所謂主觀主義。

七、時空在認知活動中的意義

關於時間空間在認知活動中的作用、意義，所扮演的角色問題，是一個相當重要但難以處理的問題，主要的難點是時間空間的形式性，因而有抽象性。牟先生的總的看法是有關倒影的說法。即是，時間空間是感覺上的量度的純粹影像。倘若我們說感覺上的量度是某種物體，某種擺放在河邊的物體，則我們可在對岸看到這一物體的影像、倒影。時間空間也是一樣的，它是感覺上的量度的影子，這影子或倒影是虛的，是純粹影像，不是實的，不是有經驗內容的實質的影像。如果讀者覺得這說法難懂的話，我們可以說，感覺對象在直覺攝取中，本來已被置定並被排列於時間空間中，因為感觸直覺是以時間空間作為它的形式條件的。[49] 按以感覺的量度的純粹影像是時間空間，已預認了把時間空間下套在感覺對象中，我們不能離開時間空間或在時間空間之「先」來說在直覺中取得感覺對象了。

---

[48] 《中西哲學之會通十四講》，頁 76。

[49] 《現象與物自身》，頁 134。在其中筆者對文字與意義的表達作了些不影響內容的輕微的調整。

牟先生表示，當直覺攝取一對象時，此對象的量度即為時間空間這一形式條件所表象。[50] 時間空間這一形式條件在直覺的攝取中直接地表象所攝取者的時間性空間性，[51] 同時即表象出它們的量度性。這個量度性只為時間空間所表象，而未為量概念亦即是範疇所決定。[52] 因此，如果我們以感覺上的對象的量度（在直覺的攝取中所表象者）為首出，我們即可以說此量度的純粹影像是時間空間。這即是說，我們通過時間空間這一對純粹影像，即可把那量度具體地形象化出來。這樣地說時間空間為純粹影像是由它所原表象的倒映回去而說的。[53] 即是，以它所表象的量度為首出，再倒映回去，又再說這時間空間是那感覺上的量度的純粹影像。就感觸直覺以及直覺的對象而言，我們可說時間空間是感觸直覺的形式，並同時亦即是感觸直覺的對象的形式。[54]

牟先生繼續指出，對象的量度，是由我們以時間空間去表象對象時把它們示現出來、控制出來、或烘托出來。牟氏特別強調，我們說我們以時間空間去表象對象，和以時間空間去表象量度，這兩種表象在意義上是不同的。在前一情況，時間空間可說是對象的形

[50] 按對象的量度本來便是時間空間。

[51] 按時間性空間性是在直覺中攝取對象的「形式性格的基礎」。

[52] 按時間空間所表象的對象的量度性是形式義、虛義，以量範疇來決定對象則是實義。

[53] 按在時間空間原來表象的對象中已預設了時間空間的存在了。

[54] 《現象與物自身》，頁 134。康德非常重視時間空間是感觸直覺的形式，並同時是感觸直覺的對象的形式。在另處，他又強調時間空間不但是我們的感性形式，也是感性中的現象的形式。不但我們的感性要在時間空間中，我們的感性所攝取的現象也在時間空間中，不能離開時間空間。（牟宗三講，盧雪崑整理：〈西方哲學演講錄〉，《鵝湖》第 434 期，頁 8）此中的意思，不外是就感性的對象的成立，以逆轉地證成時間空間在作用上的必然性。倘若沒有時間空間，感性的對象便無從說起。當我們一說到、想到現象，時間空間已包含在其中了。即是說，時間空間是表象現象的條件。

式，但在後一情況，時間空間不能說是量度的形式。[55] 這是由於量度並不是一獨立的具體物或具體事件的緣故。因此，我們說以時間空間去表象量度，實即是以時間空間去表象對象而把對象的量度示現出來，控制出來，或烘托出來。如上面筆者所說，此中的對象的量度是形式，亦即是時間空間。因此，我們不能說時間空間復是量度的形式。[56] 這好像我們以範疇去決定對象，而說範疇是對象的法則；但我們不能說量範疇復是它所決定的現象的量性的法則，因為量性就是量範疇的實化結果，它本身就是現象的法則性。[57] 因此，我們在直覺攝取中的對象的量度上，若倒映回去，我們只能說時間空間是此量度的純粹影像，而不復能說是此量度的形式。我想牟先生這樣說，正展示時間空間即是量度自身，而不是量度的形式。量度與形式是對等的，只是量度偏重在時間空間中說，形式則含義較廣，它可以說時間空間，也可以說範疇。最後，牟先生作結說，就感觸直覺以及它的對象言，我們說時間空間是它們的先驗形式；就感觸直覺的對象的量度言，我們說時空是量度的純粹影像。[58] 這樣，我們便很清楚地看到牟先生的意思：時空不是作為實質性的有的「量度」的形式，卻是與量度處於相同的存在層次，都是形式義，雙方的關係是，時空是量度的倒影，是純粹影像。

在這裏，牟先生又重提佛教所說的不相應行法。他指出，康德是可以接受佛教的這種概念的。但康德會講的比佛教精細而清晰，

---

[55] 按時間空間正是量度本身，已是形式，故不能作為量度的形式看。

[56] 按量度即是形式義的時間空間。

[57] 按量性是量範疇的同體異面的東西，量性是較有具體義的，它是被決定下來的對象的普遍性格，它的具體義是關聯著被決定下來的對象而言的。量範疇則純粹是形式義。當然兩者在意義上有重疊處。

[58] 《現象與物自身》，頁 134-135。

他會把形式條件分為兩層，第一層由感性講，這是基層；第二層則是知性層，從知性方面講。這兩層可以把佛教籠統地說的二十多個不相應行法分成兩類。由感性層上說的形式條件是時間空間，由知性層上講的則是形式性的概念，亦即是範疇。感性的形式是由我們的心靈隨著感性而表現其作用，這作用就是湧現出時間空間，把這時間空間直接地用來安排感性的主觀的現象。我們開始講時間空間是感性的形式，是主觀的，而感性攝取外物是直覺的，以「看」為例子，主觀方面是「看」的活動，客觀方面則是「所看」的顏色。這是直接呈現的，而且在感性中的「看」，主客觀是不分開的。這種主客觀不分、渾而為一的狀態，說主觀或客觀都可以。[59] 但牟先生又表示時間空間是主觀的，而顏色是屬於對象方面的，在此我們不能以感性的主觀客觀不分來辯解，不管你自覺到或不自覺到，這是在反省、反思的導向來說的。[60]

牟先生又加重語氣地說，主觀的是「看」，「看」是直覺，是視覺的直覺，「看」就要在時間空間的形式下，才能成其為「看」。假若「看」不在具體的一個時間與空間中，不在某個時刻、某個處所中，則這樣的「看」就是抽象的「看」，那就等於沒有「看」的活動，那只是「看」的概念。假如是真的、具體的看，而且有具體的顏色，那一定都在時間空間中，則這時間空間的形式，不但是「看」的形式，而且也是「所看」的顏色的形式。牟氏強調這是同時說的，不過分解一下講就說時間空間是感性的形式，由心立而不由物給，因此便說是主觀的。他也說了重話——顏色若是具體的，一定要在時間空間中；若顏色不在任何時間空間中，則顏色只是抽

---

[59] 按既是渾而為一，則何必再提主觀、客觀呢？牟先生的提法有點累贅、笨拙。

[60] 《中西哲學之會通十四講》，頁 129-130。

象的概念，不是具體的顏色。如「人」的概念，古今中外的人都可包括在內。如要講一個具體的人，如孔子，就是春秋時代周遊列國的那個聖人，一定要舉出具體的時間空間，但不能因此就說時間空間是外在的。[61]

八、時空與想像

以下，我們要進一步看時空問題，看它的存有論的根源，看它是由哪個機能發出的。我們還是先看感性，感性有其作用的形式，這即是時間空間，牟先生表示，時間空間是感性的形式，但這並不表示它是由感性或感性主體發出來的。就康德來說，感性是接受性，接受來自外面的東西。外面的東西可以給我一種刺激，給我在皮膚上一種痛的刺激，因此我有痛的感受。這正展示對這皮膚的觸覺的痛的接受性。牟先生強調，這種接受性不可能發出時間空間。感性需在時間空間中成為接受性，時間空間是感性作用的形式，但這並不表示時間空間是由感性主體所發出，只表示時間空間用於感性主體，可以作為形式讓感性主體發揮其功能。[62] 心靈隨著五官感性而表現作用，這在佛教來說是前五識，識屬於心，五識並不是五官，而是心靈隨著、順應著五官而表現其作用。識是了別、認識的作用，五識是心靈依附在五官這樣的生理機體或器官而表現。牟先生

[61] 同前注，頁 130。對於孔子的實實在在的印象，是額突、有鬍子的斯文長者，那是在當時的時間空間中鎖定的。除了這些之外，我們只能以例如謙虛、慈祥、有智慧等普遍概念來描畫。但這已不是具體的孔子個人，而是我們思想中的種種概念所堆砌而成的人。

[62] 按時間空間不是具有存在性的東西，它們只是形式、架式而已。在筆者的純粹力動現象學中，睿智的直覺直接撒下時間空間的網絡，這種撒下活動也不表示關聯著某些實在的東西，只表示展示某種模式，而睿智的直覺也在這撒下活動中轉而為感性或知性。

生指出，光只是看、聽，還未有了別作用，只有官覺之識才有了別作用。而這五識本身也不能湧發時間空間形式。[63] 心靈隨著五識而凌空地表現其某種作用，便把時間空間形式突顯出來。突顯形式並不是發出形式。心靈超脫一步而就著感性而發出形式必須有其獨立的作用。[64] 牟先生表示，康德沒有說出這獨立的作用，他只說時間空間是心靈的主觀構造，而心靈是屬於哪一層次的心靈，康德並未有交代。[65]

依牟先生，若直接就感受性、接受性而言，如就眼睛的「看」這一動作而言，「看」是心靈的了別作用，屬於前五識的範圍，這了別是了別顏色，它也發不出時間空間的形式，但康德說這形式是心靈的主觀構造，[66] 則這心靈所著落的層次，起碼不指涉前五識，但也不屬於第六識，因第六識相當於知性。按知性是在時間空間中作用，但不能發出時間空間。感性與知性都不是答案，牟先生於是提出想像，他認為時間空間是發自想像層的心。[67] 他強調想像或想像力是心的主觀的建構作用，它先驗地湧發出時間空間和形構規模的圖式，[68] 按在康德來說，想像或構想力是理論理性與實踐理性的

---

[63] 按時間空間形式需在五識之所本亦即是審智的直覺方面撒下來。

[64] 心靈就著感性而發出形式，是心靈發出還是感性發出，牟先生在這裏沒有交代，他在他處則透露這形式是由想像發出的，而想像是心靈的一種作用。

[65] 《中西哲學之會通十四講》，頁 130-131。

[66] 牟先生表示，時間空間依康德來說是心的主觀建構，但總不能說是心本身，也不能說是心所。時間空間是形式，是虛的，而心所則是實的。（同前注，頁 108）

[67] 牟先生並補充說，康德以時間空間為主觀的形式，這主觀的形式由主體發而為心靈的主觀構造。心靈代表主體，它的主觀構造是指哪一層次的心靈呢？這應該是想像層。想像層的心靈隨我們的感性的攝受外物而首先發出時間空間的形式。

[68] 《中西哲學之會通十四講》，頁 131。按上面提到影像問題，牟先生認為一

中介，藉著想像所創發出來的藝術的審美成果，可以把理論理性和實踐理性所分別成就出來的知識與道德行為連接起來，因而想像具有為這兩種理性的媒介，作橋梁的作用。牟先生認為我們的識知心有感性、知性和想像三種功能，未有把想像視為理論理性、實踐理性就同一層次而齊平地看的意味。這樣，嚴格地言，便難以說想像具有開拓藝術、美學文化的作用。我想若把想像的層次提高，視之為像靈台明覺的美感欣趣心那種機能，這便近於筆者所說的睿智的直覺，後者可以撒下時間空間之網，而想像也庶幾近之，這樣便可說它生發起時間空間這樣的直覺（感性直覺）的形式。[69]

牟先生在這裏提出一個問題：我們是否可以通過知性的思考來思想時間空間呢？他自己的回應是正面的：我們可以知性來思想時間空間。他舉出一些事例來說明：我們可以通過具體的一條線或一個圖形來把時間空間表現出來。時間空間早已有了、存在了，我們經由知性的思考的作用來想它，藉著線或圖形等具體物來思考它。不過，牟先生強調，知性的作用只是思考，絕不能形成時間空間，它不是時間空間湧發出來的處所。知性憑藉概念去思考、決定早已存在的東西，可以活動於感性的時間空間中的感性現象中，但不能把時間空間當作外在的物體去思考它、決定它，如同決定一外在的

說「影像」（image），它的相應的機能便是想像。就純粹影像言，其相應者便是純粹的想像，或超越的想像。就時間空間為感覺上的量度的純粹影像言，我們可以說這純粹影像是由純粹而超越的想像形構成的。他強調我們可依此義而予時間空間一種「根源的解釋」，說這兩者的根源是在超越的想像。（《現象與物自身》，頁 135）這所謂根源的解釋，正是存有論的解釋，處理時間空間的存在根源問題。牟先生通常說起存在的根源，是就存有論說的。

[69] 這裏說靈台明覺的美感欣趣心，是順著道家特別是莊子哲學所提出的靈台明覺心說下來的。有關這種心靈，參看拙著：〈莊子的靈台心與自然諧和論〉，收入《老莊哲學的現代析論》（臺北：文津出版社，1998 年），頁 87-140。

現象那樣。[70] 按知性的作用是思考對象或現象，是一般說法，具體言之，現象可以是具體性格，也可以是抽象性格，知性可以經驗概念去思考具體的現象，如火山爆發、河水氾濫；又可以先驗概念去思考抽象的現象，如因與果的關聯、實體與屬性的關聯。時間空間是先驗的、形式的概念，知性可以思考它，但不能生發它、創造它。

回返到想像的問題。牟先生說時間空間本來由識心之執而成，形成之以用於感性，作為後者攝取外界事物作用的形式。他又確認形成時間空間的那種心識是「純粹的想像」或「超越的想像」。康德未有這樣說，只以心的主觀建構來說時間空間，並進一步表明空間是我們的外部感覺的一切量度的純粹影像，時間則是「感覺一般」的一切對象的純粹影像。依牟氏，時間空間既是內外感覺上的一切量度，甚至是一切對象的純粹影像，則這純粹影像應該來自「純粹想像」。即是說，時間空間是從純粹想像發出的，純粹想像是時間空間的一般說的存有論的根源。想像是心的活動，所想的像是圖畫式的形象，這即是純粹的影像，這正是時間空間。牟先生表示，純粹的、超越的想像形式地形構成或湧現地執著成純粹的影像，這正是時間空間。[71]「純粹影像」這一語詞是圖畫式的語言，是對應著純粹的想像而說的。此影像一旦形成，便是一「形式的有」；而當它用於感性而為感觸直覺的形式條件時，它即被說是「純粹的形式」。[72] 它是「超越的想像心」所形式地形構成或湧現地執成的，因此亦被視為「心的主觀建構」，因而是「先驗的」。

---

[70] 《中西哲學之會通十四講》，頁 132。

[71] 按在這裏說「形」構是有問題的。一是此中無形無相，只是時空。二是想像只能在時間中進行活動，它自己的活動要靠時間，又如何能形構時間空間呢？

[72] 此中說想像用於感性，有問題。只能說時間用於感性，想像不是時間，而是在時間中活動的。

它被用於感觸的直覺，但不是這感觸直覺本身所形構的。因為凡直覺都為當下所限制，這直覺只是不自覺地帶著這本已有之的形式去攝取現象。牟氏強調這直覺（感觸直覺）並不能跳出其當下的限制而前後左右總覽而形成一純粹的影像，亦即是時間空間。直覺總是帶領著這本已有之的東西（形式），卻不能形成它。能跳脫出來而不受限於當下的，是想像。牟先生因此作出他的定論：時間空間的超越的根源是「超越的想像心」，或簡稱為想像。[73] 他又指出，想像心之所以是超越的，正因它能形構時間空間的緣故。想像不同於知性，前者只能形成一個圖像式的時間空間，不能有概念思考的作用。有此作用的，是知性。最後，牟先生作結謂：感性、想像和知性三者是同一認知心的三種狀態。[74]

九、知性的存有論性格

現在，我們進到知識論的核心性格與範疇問題。牟先生剛剛提到認知心的三種狀態或功能：感觸直覺或感性是在時間空間的形式下吸取外界的成分，這可稱為雜多或現象；這雜多與現象，一般來說，分別不大，都是前對象的東西。若要細分，我們可以說，雜多作為來自外界的材料，比較素樸，現象則較精練，較接近對象。想像則提供形式義的時間空間。感性攝受了外界的東西，這些東西由知性來處理。知性自身可發出一些純粹概念：範疇，以範鑄這些東西，讓它們具有定相，而成為對象。對象成立表示知識的成立。在康德和後期牟先生來說，範疇具有存有論的性格、指涉，它可對在感性中被接受的東西生起連結、綜合的作用，以決定對象，成就知

[73] 實際上，想像之能起作用，仍需預認時間與空間，自然難說是時間空間的來源。

[74] 《現象與物自身》，頁 132-133。

識。關於這點，我們可關聯到牟先生的想法，特別是他撰寫《認識心之批判》的旨趣來一步一步地解說。

關於知性特別是起源於它的範疇，具有存有論的性格，以成就我們對於存在世界的種種事物的知識，我們可由牟先生撰寫《認識心之批判》的思想背景和此書的內容主旨說起。牟先生強調，存有論的概念亦即範疇是生發自知性的，這可稱為「知性的存有論的性格」。在他看來，形式邏輯中的形式概念發自知性，這可名為「知性的邏輯性格」。在他寫《認識心之批判》時，他認為由形式邏輯中形成判斷的那些邏輯字不能導引、導致存有論的概念，亦即是範疇。康德則把這些邏輯字或邏輯判斷中的形式義的語詞作為線索，以尋找以至確定存有論的概念或範疇。結果他找到並確認四組範疇計有十二個個別的範疇。據牟宗三先生的回憶，當時他只留意知性的邏輯性格，並未理解及知性亦即範疇的存有論的性格，對於現象具有先驗的建立作用。[75] 具體而言，這些範疇對對象（對象只是泛說）可以先驗地決定它的普遍的性相，讓它生起決定相，因此可以說是存有論的範疇。西方傳統的存有論的內容基本上是探討這樣的問題，如本體（實體，substance）、屬性、因果性、時間、空間等。但康德把這些範疇分成感性和知性兩層。時間空間歸為感性的形式，實體、屬性、因果性則歸屬於知性。[76]

---

[75] 《中西哲學之會通十四講》，頁 153。

[76] 同前注。牟先生引述康德在其《實踐理性批判》中如下的說法：一切範疇可被分成兩類：一類是數學的，此類範疇關論對象底概念中的綜合之統一。另一類是力學的，此類範疇則涉及「對象底存在」之概念的綜合之統一。
牟氏自己又加上如下的按語：「對象底概念」是指對象底量概念或形式概念而說，此是就時空所直接地表象而說的。「對象底存在之概念」是指關係概念如因果、交互、持久等概念而說，因為此等概念是關於對象之「存在」的。（《現象與物自身》，頁 55-56）

牟先生又提到，他的《認識心之批判》一方面是重在數學的討論，想就近代邏輯和數學的成就作一種先驗主義的開拓，在康德的超越的感性論之外，證成知性的自發性，純然以它所自具的純邏輯概念來取代康德的範疇理論。當時他認為知性只有一方面的指涉，這即是邏輯的指涉。隨著他的思考的深廣化，他也看到如康德所說的，知性可有存在論的指涉。他看到我們的知性的認知活動可以藉著邏輯判斷表為線索，再依據某種原則，先驗地、跳躍地對於存在方面有所要求、提供、設擬，因而具有存有論的指涉；與存在有非常密切的關聯。他又不完全滿意、認同康德說知性的主動性、自發性主要是向邏輯方面傾斜，對存在方面的關聯，只是要求、提供、設擬而已，不具有充分的存有論指涉，對存在世界的成立未能有積極的參與。他在《智的直覺與中國哲學》一書所發揮的，是我們的知性有積極的、正面的存有論的指涉意涵，是建構存在世界的必須架式。[77]

對於康德所提出的知性的存有論性格，牟先生以「洞見」（Einsicht, insight）說之。他承認自己當時只從感性和知性說起，只見到知性的邏輯性格，藉著這邏輯性格，一方面可以守住康德哲學的大體精神，另方面又能融攝當時的邏輯分析派的邏輯理論與數學理論。但他未有見到亦不能證成康德所提出的知性的存有論性格，卻以為知性的邏輯性格已足夠了。在這一邏輯性格的系統下，我們只能講知性的超越的運用，而不能講超越的決定。[78]結果會有很濃厚的實在論意味。因為不講知性的存有論性格，便不能顯出作

---

[77] 《智的直覺與中國哲學》，序，頁 1-2。

[78] 超越的運用是知性的純智思的開演，是先驗的層次，它可以成就邏輯、數學等形式性格的知識。超越的決定則是知性以其範疇作為一形式的架套，先驗地對現象進行範鑄作用，決定現象的定相，使之轉成對象。

為主體的知性對存在世界的構成的決定、影響，讓存在世界作為一個客觀的、外在的境域而呈現，這便有實在論的傾向。牟先生透露，他對康德未有忘懷，反而在多年後重讀康德的重要著作，見到知性的存有論的性格或指涉，這是康德哲學中挺重要的一個環節，是不可忽略的。只是在證成這個環節方面，康德力不從心，碰到了困難。牟先生很有信心，表示自己能夠在這方面的問題著力，證成知性的存有論性格，其關鍵是人具有睿智的直覺，不是如康德所說那樣，睿智的直覺只在於上帝，我們人類是沒有的。[79]

上面說到知性特別是它的範疇對存在世界有決定的作用，牟先生稱之為超越的決定（transcendental determination）。他在《認識心之批判》中未有講知性、範疇的超越的決定，但他講思解三格度，那是邏輯性格，不是存有論性格。因此，他不說思解三格度是超越的決定，而說超越的運用。運用只表示思解或知性形式地作邏輯的運用，未影響及存在世界；決定則有決定、影響存在世界的意涵。這樣，在處理相關的問題上，他便與康德分途了。即是說，牟先生只講知性的邏輯性格，在邏輯中為有效，但這不能替代康德講的知性的存有論性格。後者是連著知性的範疇是在存在世界中有效的。知性的運用與知性的決定不同。運用就是施手段，我們通過這樣的手段、運用，可以誘導出現象或存在世界的法則。例如因果律，那是「因、由於→故、所以」，表示基礎、根基與結果的邏輯關係，不能代表自然世界的現象的因果性，後者是從事實說的，不單是講

[79] 《現象與物自身》，序，頁3。在這裏，牟先生的意思是，人若具有睿智的直覺，便能證成知性的存有論性格。這也隱含人若沒有睿智的直覺，便不能證成知性的存有論性格。這樣說頗費思量。我想來想去，想不出何以人具有睿智的直覺與證成知性的存有論性格，有那麼緊密甚至必然的連繫。有時我徘徊在如下的思索中：睿智的直覺可以創造存在，這些存在在我們的認知中被知性所執取而成為對象，這便是知性的存有論性格。

形式。進一步說，知性的邏輯性格的超越的運用誘導出外在的因果關係的法則、客觀的法則。這是實在論的立場，不是觀念論的立場，不是康德的思想路向。康德的路向，是「知性為自然立法」。[80] 關於這點，後面有專節討論。

在牟先生看來，知性有兩種作用：超越的運用與超越的決定。超越的運用是純然的邏輯性格，不指涉存在世界。超越的決定則指涉存在世界，結果形成存在或現象的定相，關於「定相」問題，我們在這裏作進一步的著墨。在這裏，牟氏以純粹概念來說知性的範疇。他指出，當我們使用純粹概念去決定現象時，對象就有該概念所決定下來的定相。例如我們以純粹概念去決定杯子的時候，在杯子方面便具有由這個概念所決定下來的定相，這是落在杯子上來說。這定相來自純粹概念或存有論概念的決定作用。[81] 這定相當然不是經驗性的定相，而是先驗性的定相，因為它來自純粹概念，不是經驗概念。即是說，這定相不是個別的、特定性格的，而是一般的，有很廣遠效力的。關於這一點，牟先生提出，直覺所及的都是特定的現象或表象；但知性思對象則思它的對象義，思其為對象一般，不是思直覺所及的特定的對象。我們可以說，知性以範疇或純粹概念去思，可以思這一個對象，也可以去思那一個，總是思任何一個，這即是思之為「一般意義的對象」，這一般意義自然是相應於各該範疇或純粹概念的。依據有一般性、普遍性的範疇或純粹概念去思對象，是沒有特定內容的。不是去思各自有特定內容的特定對象自身，這樣去思，是經驗概念的事。[82]

---

[80] 牟宗三講，盧雪崑整理：〈西方哲學演講錄〉，《鵝湖》第 434 期，頁 8-9。

[81] 《中西哲學之會通十四講》，頁 156。

[82] 《智的直覺與中國哲學》，頁 57。

十、未決定的對象與決定的對象：細論定相問題

上一節我們提到知性對對象的決定作用，以及於定相的問題。在這一節，我們要對這些問題作進深的探討。我們可先從「決定」這一性格來看兩種對象：未決定的對象和決定的對象。牟先生表示，只在直覺中被攝取的對象，康德叫作「未決定的對象」；被範疇範鑄及的對象，則叫「決定的對象」。而所謂「決定」是指主體的超越活動先驗地逼顯存在的普遍性相；「決定」正是就知性主體的逼顯存在這種活動說。即是，知性的自發的思想，具體地說是範疇，就現象全體對它先驗地、普遍地作出決定，讓種種現象顯出定相。牟先生的意思是，我們不能創造存在，但能以直覺（感性直覺）攝取存在。這些存在外在於我們，它自然具有自身的法則性，而不能為我們所給予，只是受到我們的認知主體以超越的概念亦即範疇的活動逼顯出來。[83] 因此，牟先生認為康德的思想沒有主觀主義的成素，也不需要呼籲要「歸於對象」；康德本來便是就對象立言的。對象的對象性是由主體逼顯的，不是由主體所製造。[84]

以下我們看決定定相的問題。牟先生說知性的範疇逼顯對象或現象（在這裏，對象、現象都是泛說，指存在世界）的法則性，這並不限於知性，也可以說到感性方面。牟先生認為，識心之執是一直執下來的，一直執到感性，而且分兩個層次。當我們說感觸的

---

[83] 這是說外界存在有自身的法則，而為知性主體的範疇逼顯出來。但這逼顯如何可能？外界存在的法則是否和範疇所含有的律則相應？仍是有待探討、交代的問題。

[84] 《智的直覺與中國哲學》，頁 41。按這裏提到不需歸於對象，似是從與主觀主義的對比下而提出。「歸於對象」似表示不要走知性的範疇決定對象的主觀主義路線，也表示胡塞爾（E. Husserl）的「回到事物中去」（sich nach den Sachen selbst richten）的意味。在胡塞爾看來，康德似仍有向主觀主義傾斜之嫌。

直覺時，從所直覺的現象說，我們執有現象的時間相與空間相。從直覺以時間空間為形式條件說，我們執時間空間為形式條件的有。這形式條件即正決定現象的時間相與空間相者。感觸直覺以時間空間為形式，即是當它直覺外物時把所直覺到的現象置定在時間空間中，因而現象具有時間相與空間相。這是第一層的執。在這層執上，我們可以說種種相都是決定性的概念所決定的。我們可以說量相：一、多、綜，由這量相說廣度量。可以說強度量：實在、虛無。我們也可以說因果相、常住相、交感互通相。由因果相，我們可以伸延、發展出力動相、主動相、受動相。由常住相，我們可以說常體不變相、自我同一相。由交感互通相，我們說共在相、關係相。我們也可以就時間方面說一切現象的可能性、現實性、必然性，這是態勢或程態的相。第二層的執，便是指這幾種相。牟先生的意思是，這都是現象的定相，是存有論的概念所決定下來的。[85] 當然，我們可以提出沒有決定相的東西，那是人的知識、識知心所不能達致的，這即是物自身。

上面主要講牟先生的對對象或現象的未決定與決定的問題。主要依據的是他的系統著作《現象與物自身》，其中的說法比較嚴整，不夠通俗化。以下我們試就他的演講紀錄再對這個問題溫習一下。牟先生表示，甚麼是未決定的對象？他提出感性通過我們的耳、目、鼻、舌、身等感官把具體的現象呈現給我們，但其中沒有具體現象所具有的那些普遍相狀的內容、資訊，它們並未有呈現出來，多元的具體的現象有些甚麼共通的、共同分享的定相，例如關係、量、質，都未有擺出來，都是未知的，這樣的現象或對象便是「未決定的對象」。它們都未有定相，這定相並不特別指涉現象的個別

---

[85] 《現象與物自身》，頁 223-224。

相狀，而是指向那些普遍的相狀。至於「決定了的對象」，其中所已決定起來的是眼前呈現的那些現象的普遍的性相，這大體有三個方面：量方面、質方面、關係方面。這量、質、關係都帶有普遍性，並不只是某一個別的東西所獨有，而是一切事物、現象都具有的。[86]

以下我們集中地詳細地看定相的問題。這在上面也交代過，但意思仍不夠清楚和全面。牟先生表示，現象是識心的執虛就物自身而縐起來的，即依此義虛籠地說物自身是現象的支持點。現象既是被縐起的，則它不過只是一些浮沉低昂的關係而已。[87] 康德認為，現象既是關係，是虛的，它只依賴存有論的概念的作用才能支持住、穩定下來。由於概念自身是方正的、有限定的（按範疇本身便有限定性），它所決定的種種關係都是有「定相」的。現象即是定相，一說現象就含著有定相。[88] 牟先生很強調，在我們之外，並不是現成地有現象擺放在那裏，等待我們去決定它。[89] 現象是被縐起而成的，感性把現象交給我們（按我們是就知性說）是縐起地給我們的，並不是以自然的狀態現成地給我們的。當感性把現象縐起而給我們時，它即有定相在其中，我們的識心的執的作用即已默運於其中。[90] 識心之執是一執到底的，如上面所說。知性、想像、感觸的直覺不過是層層的說明而已。他更分別說：知性執現概念，因而執成現象的概念的定相；想像執現時空，並就時空而執現規模，因

---

[86] 《中西哲學之會通十四講》，頁 136。

[87] 關係是虛的，現象則相對地有實的傾向，為甚麼說現象是關係呢？不明白。

[88] 在這裏，說對象有定相比較穩當。因為現象仍是浮動的、未完全決定的。對象則較有固定性格，被決定了，便不能輕易變動、遊動。因此我們說對象成立，知識也開始了。

[89] 一說現象（更精確地說應是對象），便含有概念的作用在其中，這便預認知性。

[90] 牟先生在多處其他地方說知性挑起、縐起現象，較少說感性的這種作用。

而執成現象的規模相；感觸的直覺以時空為其形式，便執成現象的時空相。[91]

有一點牟先生非常重視：知性與感性並不是分別地作用而決定對象，毋寧是，它們必須結合起來，以決定對象。當雙方分開，便會出現如下情況：我們有直覺而無概念，或有概念而無直覺。在這兩種情況，我們都不能把表象應用到任何決定的對象方面上。[92] 因此，我們可以分解地說知性作用而決定對象，和感性作用而決定對象。但在事實上，兩者的決定作用是結合起來的、渾而為一的。不過，就功能方面來說，雙方倒是有不同之處。牟先生即表示，感性的形式亦即是時間空間所成的先驗綜合表象決定直覺中的現象，讓直覺中直接被給予的對象亦即是未決定的對象為可能，這可能是作為現象而被給予的可能。知性的純粹概念亦即是範疇所成的先驗綜合表象是使對象成為一決定的對象的「先驗的決定者」，即使「決定的對象」為可能。[93] 感性藉著時間空間使現象可能被給予，知性則藉著範疇使對於對象的決定可能。

以下我們聚焦在定相一問題上。牟先生的基本理解是：定相都是依於認知心的執或執著而起的。他強調經驗知識自身便是執著，不是純粹客觀地、過而不留地認識一切特殊的現象。這是由於感性或感觸直覺的接受、攝取現象，本身便是一種執著。它感性地經驗外界的東西，即執著地經驗之。這種經驗（Erfahrung），就其為經驗來說，是專注於特殊的現象上，因而成就特殊的知識內容。當經驗發生時，已有一種對相狀的執著在內，這亦即是一種定相。牟先

---

[91] 《現象與物自身》，頁 245-246。

[92] 《智的直覺與中國哲學》，頁 129。

[93] 同前注，頁 56。

生舉出不同的事例來演示：如眼見種子生芽，我們便說種子是因，芽是果，因而執著因果相，而把它視為定相。眼見一物常住，昨日在此處，今日仍在此處，因而執著常住相，把它視為定相。眼見一物持續地存在而不消失，便以為此物有實在性，不是虛無的，因此執著這實在性，而視之為定相。眼見一物滅去、消失掉，便留意到它的虛無相，而把這虛無相視為定相。感性的本質便是形軀性格，亦即是物質性格。感性與外物聚在一起，而接觸之，便出現物質性與物質性相互激盪、相互限制，因此出現有滯礙，因滯礙而有定相。[94]

為了說得更清楚、更易解，牟先生又特別就感性的作用來說：心若陷於感性之中而為後者所限制，便會隨著後者活動的腳跟轉，經驗性地去認知外物，由於感性與外物的物質性格，因而雙方滯礙不通，感性便在此不通之中而對外物生起定相而執著之。更詳細地說，感性在時間空間的形式條件下去執取外物，以外物的定相去執取它。[95]

牟先生又就知性的作用來說執相、定相。他強調，凡概念都是決定性的概念，這包含經驗的概念、邏輯的概念、存有論的概念。概念的決定性，會生起定相。經驗的概念有特殊內容，這指表一特定的對象，而生定相。進一步，經驗的概念所相應的東西是經驗的、可說的，概念正是替我們說話的工具，話說了，便展示一經驗的知

[94] 這種相互激盪、相互限制，頗有西田幾多郎所說的「限定」、「相互限定」的涵義，這是個體物與個體物的相互限定；亦有作為終極真理的絕對無對個體物的限定，和絕對無自身的限定。這種限定有存有論義，特別是絕對無自我限定而展示具體的現象、事物。牟先生與西田自然沒有個人的交集，但對於一些哲學問題的觀點，可說是異時異地同然的。

[95] 《現象與物自身》，頁 220-222。

識。邏輯概念是超越的運用所借來作為其運用的虛架子，它不具有特殊的內容。雖然是虛架子，也是有定相的：思解或思考必須借助這架子才能成功地進行辨解。我們的知性便是依於這虛架子而成為辨解的知性，而從直覺方面分別開來。就邏輯的概念的獨自作用來說，它的符式化便成為邏輯系統，這便歸於純理、純智思的表現。當它應用到現象方面去，便決定現象的數相，這也是現象的定相。[96] 至於存有論的概念，牟先生強調，它沒有特殊的、個體的內容，不是經驗的概念。它不是知性的內斂的邏輯性的形式群聚的一分子，而是向外散撲的形式群聚的一分子，它所指涉的，是現象的普遍性相。這便表示它具有存有論的指涉性，能夠決定存在物的存在性、實有性。這裏的存在物是當作現象看的存在物，其實有性是由存有論的概念決定的。這是根源於識心之執或執著的決定，也有認識論的意涵。以這種存有論的概念的決定作用來處理現象，便使現象有定相，而成為對象。在這裏，牟先生把現象、現象的定相與存有論的概念（範疇）放在一起，表示三者同時由心識的本執、原始執著成就的。他更強調，當識心的執著一起步，同時即挑起現象，由執著的念頭執取之為有定相的東西。[97]

牟先生對於識心的這種執或執著，闡明它從知性到感性，一起執著便一執到底，內裏有其貫徹性。他分為三種執著：知性之執、想像之執、感性之執。知性之執是生起邏輯與存有論的概念，存有論的概念便是範疇。想像之執是形構時間空間為形式的有。感性之執是在時間空間的形式下以直覺的方式來收受外界的與料、現象。具體而言，把次序倒過來說，感性接受一個外物即是執著一個現

[96] 以現象的數相為現象的定相，不好理解。數相是虛的，現象的定相則是實的，雙方有顯著的不同。

[97] 《現象與物自身》，頁 217-219。

象，便是由於這一執著，外物才能成為現象，這是感性的「挑起」作用，挑起現象作用。但感性仍拘限於當下，這即引來想像的躍起作用，它生起時間空間和開始構造規模，這是想像的執著。規模的構成可接引純粹概念的範疇，讓它能落實、發生作用，這正是範疇的感性方面的條件。[98] 再由想像的躍起以達於思考或知性，知性起現範疇概念，順著時間空間的置定現象的時間相與空間相，再由規模來決定現象的普遍性相，這是知性的執著。[99] 所謂定相，雖在認知主體中，感性、想像和知性都可說，但仍以知性的範疇的作用為主。在其中，現象成為決定的對象；就現象、存在來說，它們都在知性的照耀下，而有普遍的定相。

十一、範疇的決定作用

以下我們細看範疇的作用，主要是對經驗現象的決定作用。牟先生從經驗概念說起。他表示我們可以以經驗概念來綜括多個表象，讓它們成為一個較高層次的共同表象，這共同表象可導致所謂「對象」的意味，以共同表象來知這對象，建立這對象。但這樣出現的「對象」不必有足夠的穩定性，不必能靠自己而站立得住。因為經驗概念是由抽象（abstraction）而成的，如由不同的紅色的東

---

[98] 牟先生在這裏提出「規模」，有點突兀。這規模應是形式性格，介於時間空間與範疇之間，是否與康德在《純粹理性批判》中的圖式說（Schematismus）有關，未能清楚。不過，牟先生也提出一點，可能非常重要。他以規模可以促發範疇落實到實際的、經驗的領域，而與此領域一直有連帶關係的感性交集起來，這有把範疇與感性或直覺穿針引線的作用，打通由範疇到直覺的道路。範疇和直覺本來屬於不同的層面：範疇是超越的，而直覺則連著經驗說的。這種打通作用，使作為超越的知性的作用的範疇落實到感性或直覺的經驗方面去，讓兩界相合。這有點像胡塞爾提出的範疇直覺及佛教有相唯識或有形象的知識論所說的意識現量這一認識機能。範疇相應於意識，都是知性的所發，而直覺則相應現量，雙方可以合在一起作用。

[99] 《現象與物自身》，頁 219-220。

西把它們的「紅色」性格抽出來，這「紅色」便是一經驗的概念，但這概念可以被解構、被拆除而歸返到直接的表象上。當它歸返到直接的表象上，這仍然是表象在閃爍不定，而「對象」的意涵也會被解構、被拆掉。因此，由經驗概念所成立的決定的對象只是經驗地決定的對象，這樣的對象缺乏堅強有力的基礎，起碼單就這點來說是如此。它不能使有關的表象真正涉及對象而具有獨立的客觀性。牟先生便在這種意義下，強調經驗概念透過抽象作用、綜合作用（綜合一切有關表象）而成的經驗綜合必須要具有「超越的根據」，才能真正讓對象具有獨立性，而成為穩定的對象。牟先生在這裏的意思很清楚，即是：由經驗概念的經驗綜合而展示出來的經驗對象要真正地成為一對象，必須有其「超越的根據」，這即是知性的範疇。對象性之能夠成立，而有一穩定性，不隨他物飄來飄去，必須要在超越的根據亦即範疇上被建立。即是說，對象性必須是建基於範疇上，必須越過各別的對象而從高一層次的超越依據說。唯有這樣，各別的特定對象才能成為一超越地決定的對象，而不只是經驗地決定的東西。這樣的對象可以說是真實的、有實義的對象，而不是偶然的、隨意的（contingent）對象，只有前者具有必然性。[100]

牟先生進一步表示，由概念到判斷或命題，其情況亦如是。我們要以先驗綜合判斷為根底，才能說經驗現象的特殊的經驗綜合命題。他引述康德一句非常重要的話：先驗綜合判斷的最高原則是：經驗可能的條件，同時也是經驗對象可能的條件。按康德在這裏所說的經驗，即是經驗活動，也就是經驗知識。必須提及經驗知識，才能說經驗對象。經驗活動、經驗知識和經驗對象是一起說的。它們的可能的基礎，都是作為知性的純粹概念的範疇。便是由於經驗

---

[100] 《智的直覺與中國哲學》，頁 74-75。

知識必預認經驗對象，範疇作為這兩者的基礎，特別是經驗對象的基礎，所以是「存有論的概念」。這「存有論的」是就對象說的。從知識而言，範疇表示超越的知識，這與一般的經驗知識，應屬不同層次，不能混雜起來。在這裏，牟先生注意到康德所說的統覺（transcendental apperception）一概念，這綜合了一切先驗綜合知識或判斷，是知性的總持的作用。我們可以說，統覺以範疇去綜合地去思考一切現象、對象，思考它們的超越性格，如因果性、常住性、共在性、實有性、虛無性、量度性等。牟先生不厭其煩地申述，範疇所指涉的是普遍性相，適合一切現象。先驗綜合判斷所判斷的或所表象的，正是這些普遍的性相。它所展示的是存有論的知識。它沒有特定的經驗內容，而是這些特定的經驗內容的基礎，它使它們可能。例如，就因果性而言，或就因果範疇而言，經驗綜合所表示的是特殊的因果性，例如母雞生蛋的因果性或因果關係，母雞是因，蛋是果。這是那普遍的因果性應用於眼前的特殊事例中，我們是就現前在時間空間中感性地呈現的特殊事件經驗地綜合之，說它們之間有因果關係，因為我們有那超越的因果性作為依據而使事例的因果關係可能。對於這樣的範疇的因果作用，而成為因果概念，牟先生仍以執名之，我們對於超越的範疇起執，對於經驗的事例更是起執。[101]

[101] 《現象與物自身》，頁 173-174。在這裏，筆者間中用另一種方式敘論牟先生的意思，大體上未有違離他的原意。只是有一點，他仍然用「執」的字眼來說範疇的超越的決定作用，這樣的用字方式，筆者認為可以商榷。對現象、表象以至對象起執，自然可以說，因這畢竟是經驗的層次。對超越的層次的東西的敘論，是否可以有另一種說法呢？是不是一定要用「執」呢？在東方文化的語境中，「執」有負面義，但範疇是存有論的概念，有建構現象世界或世俗諦（saṃvṛti-satya）的作用，應該找一個具有正面義的字眼來說。特別是我們說到範疇具有超越的決定作用以撐起整個現象世界，這「決定」的意思，不一定是「執」所能涵蓋的。

以下牟先生就知識論史上的範疇思想來例示柏拉圖、亞里斯多德、康德、羅素的有關說法。先說柏拉圖。牟氏表示，柏拉圖曾列舉了五個十分重要的理型（Idea），這即是一、多、同、異、存在。柏氏並未用「範疇」字眼，而通稱之為理型，其意涵與範疇未有明顯的區別。亞里斯多德則提出十個範疇，他是首先使用「範疇」字眼的哲學家。他提的十範疇是本體、質、量、關係、時間、空間、位置、主動、被動、程態。他視之為「謂詞模式」，給予對象或存在物以謂詞（predicate）。依於範疇的分類，相應地提出存在的分類。按這與佛教天台宗提出相、性、體、力、作等所謂「十如是」有點相似。不過，天台宗作為佛教的一大宗，並未有把思想聚焦在存有論方面，因而對十如是發揮得不多。牟先生特別指出，亞氏並未依一定的原則以提出那十個範疇，確保其必然性，這和康德以邏輯判斷表作為線索而提出相應的十二範疇不同。就康德來說，牟氏認為，康德的四類十二範疇的分法，其實只有如下九個範疇：量方面是一、多、綜；質方面是實在、虛無、限制；關係方面是本體屬性、因果、共在。其他的程態方面如可能不可能、存在非存在、必然與偶然；依康德，這些程態範疇與存在的決定沒有關聯，只是對於我們的決定作出一種估計、估量而已，這沒有確定性。牟先生提到，康德指出這四類範疇是根源性格的，下面還可各自引申其他概念，這樣發展、開拓下去，可以組成一個完整的系統。例如在因果範疇下，可以引申出力、主動、被動。在共在範疇下，可以引申出現存、阻力。在程態範疇下，可以引申出將要存在、停止存在和變化。牟先生指出，每一分解、分析判斷的特殊的統一、連結的可能性，是依於具有範疇這一根基的。[102] 至於羅素，牟先生表示他仍是以經驗主義和實在論為本，但他的經驗主義並不是狹義的

---

[102] 按知識自身和它的對象需有其可能的先驗根據，這即是範疇。

那一種。他提出五個設準作為知識的可能條件：準持續體的設準（postulate of guasi-permanence）、可分離的因果線的設準（postulate of separable causal line）、空時連續性的設準（postulate of spatio-temporal continuity）、結構的設準（structural postulate）和類推的設準（postulate of analogy）。既然是設準，則不可能來自經驗，而應來自先驗的背景，但羅素不喜歡說「先驗」，也未有明顯地提出這些設準是由知性先驗地提供的。至於何以提出這五種設準，他未有交代，這可能是隨意提出的。[103]

對於羅素的範疇論，牟先生作了些批評。他提出外物包含一大堆表象，外部直覺在空間這個形式條件下把這些表象呈現給我們。要使這些表象具體地呈現在我們眼前，需在空間這種形式條件下進行，這是需要交代的、處理的。因空間是一種先驗的形式，是心的主觀建構。同時，只有空間是不足夠的，還需要有範疇的決定作用，才能使表象成為具有客觀性的對象。羅素未有視空間有主觀的根源，而視之為客觀的東西，這便有問題。另外，對於因果律的來源也必須有一個清楚的說法，例如康德視因果律是一先驗的範疇。羅素只把因果律說為是構成物理事件的一個要素，這是不足夠的。它來自何方，羅素未有交代。它的先輩休謨以因果關係由我們的習慣而來，這顯然是有問題的。羅素則索性不說。[104]

下來是牟先生就範疇的問題對亞里斯多德與康德的說法作比較。他指出常體、本體、因果、量、質等等都是存有論的概念，這是康德的看法。亞里斯多德也視範疇為存有論的概念。不過，亞里斯多德講十個範疇；康德則講十二範疇，整理得很有系統，分為

[103] 《智的直覺與中國哲學》，頁 10-12。

[104] 《中西哲學之會通十四講》，頁 75。

四類，每類有三個。按西方哲學家的傳統，一講本體論、存有論（ontology），便必聚焦在範疇的問題上，但亞里斯多德與康德有不同的態度、立場，亞里斯多德以實在論的態度來講範疇，康德則把範疇收在知性之中講，視之為我們的知性的思考方式。在亞里斯多德看來，這些範疇本來便存在於存在、對象之中，涉及存在、對象。不過，牟先生認為，涉及存在、對象的條件不一定是屬於存在、對象的，這些條件不一定要放在外面的存在、對象中，既然放在外面，我們得通過經驗把它們吸收進來，因而有把它們視為經驗的概念的傾向。牟氏似有以亞里斯多德的範疇為經驗性格這樣的理解。康德則視範疇為先天的、先驗的，先於我們的知識。[105] 兩相比較，牟氏自然是以康德的說法較為善巧。

十二、知體明覺自我坎陷與範疇如何可能用於對象界

以下我們看一個非常困惑的問題，這涉及知體明覺的自我坎陷與範疇應用於現象方面的可能性。所謂「知體明覺」，指自己的終極的主體性、真我、超越而絕對的主體。在當代新儒學家之中，牟先生對這個語詞用得最多，這通於王陽明所說的「良知」。其中的「知」，並不是指知識的「知」，而是道德性格的，以至存有論性格的。「知體」把「體」也包含進來，便有形而上的、存有論的意味了，而無限義也包含於其中。在牟先生來說，知體明覺正是無限的德性主體、無限心。在層次上，知體明覺較認識心、認知心為高。從發展的、發生的角度來說，我們的認知心是由知體明覺演化出來的，牟先生把這種演化稱為「坎陷」。知體明覺通過一些分化程序，開發出認知心，由此說邏輯、數學、經驗科學的依據。牟先生也說

---

[105] 牟宗三講，盧雪崑整理：〈西方哲學演講錄〉，《鵝湖》第 430 期，頁 8。

知體明覺需自我坎陷才能充分實現它自己。[106] 這與海德格說存在需要展現以成就、證成其本質（Sein west als Erscheinung）有相近似的旨趣。關於這一點，我們在另外的機會再作評析。在這裏我們集中探討牟先生如何以知體明覺為基礎，以開展出認知心或知性（感性也包含在裏面），知性的範疇又如何能夠應用到現象方面去，以開拓出它對現象的決定的作用，把後者決定為知識論意義的對象，以成就知識：邏輯、數學、科學的知識。

對於認知心，牟先生有時也以識心、識知心來說，它包含感性、想像、知性三方面的功能。由知體明覺轉生識心並不是依一直貫的矢向進行的，而是通過一種辯證性格的曲折的歷程而致的。而且他說識心本身是以執著為性，但這執著或執並不完全是負面意義的，毋寧是，知體明覺並不是被逼作出這種曲折的轉向，而是自覺地這樣作的，若不經過這種曲折的轉向，便不能展現知體明覺的多元性的內容，但這內容不同於熊十力先生所說的本體所含的複雜性。知體明覺自身常在動感之中，它的動轉會開拓出多方面的文化成果：知識、道德、藝術、宗教等。這些東西都有執的成分在內，在知識方面更甚。但執只能就識心說，知體明覺自身是無所謂執的。識心的執是識心自執自持而滯結下來，成為一有單純、自同、定常性格的主體。依牟先生，這單純、同一、定常的性格是知體明覺的光輝在自我封限的表現而致，這一封限即成為識心的單純性、同一性與定常性。這種單純、同一、定常的識心是平板的，只是一種「形式的有」，它是沒有雜多的。但當它指向對象而要了別、認知後者，不得不起現一些純粹的形式概念或範疇這樣的虛而不實的框架，俾能助於了別作用。這些形式概念可轉而為一架構的、邏輯的、形式

---

106 《現象與物自身》，頁 122。

的、無經驗內容的我。牟先生特別強調，形式概念不能作雜多看，後者只能在心理學意義的虛構的我上說。識心特別是知性自發地起現的純粹形式概念可分為兩層：邏輯層，這是識心之執的邏輯性格的表現；存有論層，這是識心之執的存有論的性格的表現。康德所提的範疇是關聯著第二層即存有論層的，其中的範疇可存有論地指涉現象的世界，對後者有決定作用。在牟先生寫《認識心之批判》時期，他對這方面的意涵仍未有意識到，他以為自己的《認識心之批判》可以取代康德在這方面的想法。

牟先生強調，這兩層純粹形式概念都是自發地由識心之執而起現，因此它們都是先驗性格。他對這兩者作如下區分：第一層是邏輯的先驗概念，展現識心之執的邏輯性格，如一切、有些、如果則一類所謂邏輯字。這些先驗概念是識心之執在現實的思考活動中所展示的，倘若沒有它們，思考活動便難以進行。不過，牟先生特別指出，它們是思考活動能夠進行的條件，但不是思考活動的對象的成立的條件。它們是對應著識心之執在現實的思考活動中的「著象」或「涉及存在」這一點內斂地、超越地被分析出來的。所謂「內斂」的意思是單單內在於識心之執的思考活動自身便能分析出來。識心之心固然可以自己活動，不涉及現實存在，這些先驗概念便成為純粹的邏輯系統以展示純粹的智思自己。至於第二層，牟先生稱之為存有論的先驗概念，這顯示識心之執的存有論的性格，這是康德義的範疇，是現象、現實存在的法則。這種先驗概念是識心之執在現實的思考活動中依執著這種活動而成就的，同時也成就了現實的思考活動的對象。在這裏，牟先生進深地探討那些作為形式條件的範疇如何落實的問題。他的回應是我們必須視這些形式概念為經驗可能的條件。他提醒說康德在此之外更附加經驗可能性的條件同時亦是經驗對象可能性的條件。經驗可能性的條件與經驗對象可能

性的條件是連結在一起的，不能拆開的。這樣才能讓範疇必然地作為經驗對象以至存在世界的先驗根基。牟先生更重複說，這些條件或範疇在主觀方面是形成我們的知識的條件，在客觀方面也是對象之所以能成為對象的條件。牟氏表示，識心或知性本來便有兩套概念，一套是邏輯概念或邏輯字，另外一套則是存有論概念，亦即是範疇。牟先生起初特別耿耿於懷、念茲在茲的是，邏輯概念或邏輯字只可以說是經驗可能性的條件，因經驗活動不能違離邏輯性；而經驗可能性的條件不必是經驗對象可能的條件。前者可以開拓出實在論。牟先生自承他在寫《認識心之批判》時，便持這種理解，其後才有新的洞見，見到經驗可能性的條件便是經驗對象可能性的條件。即是說，後來他了解到識心、知性的存有論性格，範疇可以指涉存在，而且是存在的先驗根基。[107]

回到先驗概念或範疇是現實的思考活動中的對象的條件，牟先生重提識心著象的問題。牟先生說識心之執在現實的思考活動中的著象或著相中，外及地、超越地被分解出來。他對「著象」和「著相」作出比較具體的說明。所謂「著象」即是著滯於感性所感觸地挑起的現象，或著於明覺感應中的自在物而以思考來縐起的現象。按這裏說的自在物應指物自身而言，因這是在知體明覺的神感神應中出現的，但滯著於其上，則它的自在義便會消失，而成為現象、對象。至於「著相」，則是在著象中執持現象的定相。牟氏表示，識心之執既是著象而又著相，我們即就所著的象、相而外及地、超越地分析出這些先驗的存有論的概念。牟氏大體上認為，在著象著相中，先驗的存有論的概念已用於其中，發揮對現象的決定作用，因此可以透過超越的分解把它們還原出來、分離出來。這些先驗概

107 《中西哲學之會通十四講》，頁 165-167。

念外及於物而作為現象的條件，作為後者的決定者、支持者。他指出，這些先驗概念或範疇之能夠影響到外物而為後者的條件，正是由於識心之執而著象、著相而執成的。現象之為現象，是含藏著感性感觸地挑起與知性的思考加以執縐起而為現象的。一說現象，便預認識心的挑起、縐起在其中。一說現象，便含著識心之執的著象、著相而建構其定相，只有這樣，現象才成為客觀的現象。[108] 在這裏，牟先生說了重話：現象不是天造地設地現成的，它早已有識心之執在其中。我們不能說：如果現象沒有這些概念所展示的法則，或不接受這些概念的規矩作用，則便如何如何。這裏無「如果」、「則」這樣的擬設，對於現象，不提則已，只要一提起它，便含有識心之執的著象、著相的情況，識心的範疇早已作用於現象之中，這些範疇已經對現象進行了決定的作用。[109] 對於這點，牟先生有進一步的說明，他說先驗概念之置於純粹知性是空懸而無掛搭，它未有就知性的即於現象而論及其自發地執現這些先驗概念。[110] 因為這樣，才有那「如何可能」（按即先驗概念或範疇如何可能落實到現象世界而對它有所決定）的疑難。倘若原是就知性的即於現象而論其執現這些先驗概念，則在原初即已封住了知性，先驗概念並不是憑空而漫蕩無著，無落實的處所，這樣，先驗概念的可應用性（可應用於現象）便不會有如何可能的問題。牟先生繼續表示，如果我們真實

---

[108] 按這裏說「客觀的對象」應較為恰當。

[109] 牟先生在這裏附上一按語，表示這種純粹概念或範疇之能應用到由感性而來的現象上去，範疇能夠落實下來，跟現象有必然的連結，是康德的《純粹理性批判》的分解部分最精采的一章。（《中西哲學之會通十四講》，頁 162）按由感性而來的現象並不表示由感性生起的現象，感性只能吸收外界的東西，不能創造它，不能生起它。

[110] 這裏是說知性不執現先驗概念，而不是說知性不執現現象。牟先生在這裏說得不夠仔細。

地知道現象之所以為現象的特殊義，[111] 則原初知性的立先驗概念正是即於現象而執立的，這便沒有「如何可應用」的疑難。先驗概念的出現原是由於識心之執的即於現象而執現的。[112] 這是說，執立概念（先驗概念）正是在現象的成立中進行的，或以概念來建構現象，這便沒有應用於現象如何可能的難題。

對於範疇如何能用於現象的問題，亦即範疇是主觀根源的，現象則是客觀根源的，雙方有根源上的差異，範疇如何能用於現象的問題，牟先生再作進一步的反思。他指出康德孤離地、憑空無端地把一切存有論的概念安放在知性中，以之為知性先驗地提供出來的。他批評康德這種做法是「知性的敞開的獨行」。如果知性真是這樣的獨行，則它很可以只展示其內斂的邏輯性，而不必是存有論的先驗概念。這是指邏輯性不能與於存有，沒有存有論方面的指涉。如果康德理解及存有論的概念，那亦只是勉強地把這些概念安放在知性中而已。如果真是這樣，則一方面這些概念是無端、無緣、無故地出現，一方面又有康德所說的「它們（按指這些概念、範疇）如何能有客觀妥效性」的困難。我們便可提出質疑，人們可以就這些先驗概念來說綜合、連結，例如實體與屬性的連結，但這連結是獨斷的知性自身的先驗的連結、存有論的連結，現象可以不接受，這樣，這連結仍然不能落實下來，而那些先驗概念仍可不是使經驗可能的先驗條件，因而仍可不能落實下來而有客觀妥效性，不能先驗地關聯於對象。要想破解這困難，則需對知性有另外的看法。即是，知性提供存有論概念並不是孤離地、遠離現象而提供的，卻是「即於」現象而提供的，同時，知性自身也有執性。在這裏，牟先

[111] 這特殊義是指現象必須先經由先驗概念或範疇的決定作用，才能成為現象。
[112] 《現象與物自身》，頁 244-245。

生表現出他的對知性和現象的深邃的洞見。即是，在知性接觸現象（較恰當的說法是前現象）時，它即時就當下的現象而挑起、縐起它，執取它。這樣，現象便成就於知性在其中作用的當下瞬間。這樣，我們不說現象則已，一說起現象，知性已經憑藉它的範疇而成為現象的根基了。在這裏，牟先生鄭重地說，知性的範疇必能應用於現象，因就存有論說現象，這現象已經受過知性的決定的作用而有其定相了，這定相是知性所執取的。而知性的執取作用，也是在這種脈絡中說的。這樣，知性的範疇之能作用於現象，是必然的，因現象便是藉著這些範疇而得成立的。在這個意義下，知性對存在的客觀妥實性，便不會成為一個問題。牟先生繼續指出，現象固然為感性、知性所挑縐起，因而才能成其為現象；同時它又為知性所執取，也因此而成為現象。[113]

順著上面說下來，牟氏點出，在世界中並無現成的、天造地設的現象，現象是需要我們的感性、知性挑縐的。他又嚴厲地批評康德，說他以感觸的直覺給我們以現象，而概念則有待於超越的推述（transzendentale Deduktion）以合之，是直覺與概念的脫節。由直覺所給予的現象好像是現成的、天造地設的，同時，概念亦遠離而漫蕩、遊離，這樣便有「如何能先驗地關聯於對象」的問題，要等待、依待超越的推述來解決。按這點非常重要，牟先生以概念為知性所自具，而現象則是由知性之執的活動所挑起、縐起，這便成了概念與現象同源於知性，既然是同源，則概念自然能用於現象，而不必依待超越的推述把雙方連結起來，以證成概念必能對現象產生作用。[114] 康德順著流俗的習慣，不自覺地忘記了他所說的殊義：現

---

[113] 同前注，頁 230-231。

[114] 在筆者所造的純粹力動現象學中，萬物由純粹力動經過兩重詐現（先詐現為氣，再詐現為現象、萬物）而來，而知性則是純粹力動自我屈折（或由

象是對人而言，不是對上帝而言。牟先生批評康德在這裏未能真正具體地真實化這種殊義。牟先生認為現象倘若只是對人而言，要具體地真實化這一殊義，便是了解到現象是由人的感性所挑起，由人的知性所執持而致的，這樣，現象便不能不接受這種執著或執念的綜合、連結，而執著、執念便也沒有可應用與不可應用的困難。[115] 這樣，牟先生非常有信心地表示，「超越的推述」中所設擬的疑難是不必要的。我們只要就執著、執念的「即」於現象成立之時加以分解便可以疏通了。牟先生說康德本來也有這個意思的，只是他煞有介事地說出了一個困難來，而引起許多爭議。牟先生的小結是：康德對於現象的殊義與知性的執義不能有通透的體會。[116]

說到這裏，我們可以溫習一下牟先生到目前為止如何經由康德以開展出他自己的知識論。這可以一兩句話來概括：由識心的執的著於象、相來說現象的法則性，由存有論的先驗概念亦即範疇的規律作用所陳示的意涵，是分析地必然的。[117] 按這種說法有些牽強，也有點獨斷。一說現象，便意涵著範疇這些先驗概念必須用於現象界而決定其性格，這是從果推因，以現象為確定不移；既是確定不移，則需承認範疇這些先驗概念必能用於現象的雜多之中而決定

純粹力動直貫而落於生命個體中成為睿智的直覺自我屈折）而成，知性以其先驗概念用於萬物中，自然若合符節，因先驗概念與萬物雙方皆源於純粹力動，萬物始終不能遠離純粹力動而有其獨立性。

[115] 牟先生說，由知性發出來的純粹概念要能落實到經驗現象的領域中，才能有客觀妥效性。因為有這個問題才需要有推證的做法，這是超越的推證、推述的工作。（《中西哲學之會通十四講》，頁 164）

[116] 《現象與物自身》，頁 230-232。在這裏，牟先生說康德本來有知性有執的意味和挑起、縐起現象的作用，說得太快、太簡單，又未附文獻的依據。這種說法有進一步研究的空間。

[117] 《現象與物自身》，頁 166-169。前書為此節主要參考資料的出處，在不影響內容的前提下，筆者對牟先生的說法作了有限度的調整。

之，使現象成為對象。不過，牟先生提出先驗概念即於現象特別是它的形成中而參與這種形成作用，並提出感性特別是知性挑起、縐起種種現象，這倒是在理解康德的知識論的一種新的洞見。關於這一點，後面會再探討。

對於本節的析論本來可以收筆，但看到牟先生在其《現象與物自身》中間部分提到一些綜括性的觀點，意義煞是重大，因此不得不在此處作些說法與評論。牟先生理解到「對象符合於（或依順於）我們的概念」這一假設只有依據識心之執這種執性才能充分地而具明顯地被證成，這在上面已有提到。牟先生在這裏說得更為全面與深刻，對象是現象義的對象；我們的概念（先驗概念）是就存有論的概念而說的，並非一般意義的經驗概念。而先驗概念所屬的識心是有執著性的。這在上面也討論過。牟先生特別強調，如果不點明識心的執性，對象，縱使是現象，又何以必然符合我們的概念，而這些存有論的概念又何以必須是先驗的，先驗的又何以必是先驗地存在於知性，或生發自知性，而展示知性的立法性呢？牟先生說，這些問題並不是明顯地擺在那裏，讓我們覺察其來龍去脈。牟先生在這裏所提的核心問題是：對象何以必須符合這些概念，而展示出這些概念的先驗性格呢？對象是客觀，知性是主觀，雙方何以一定有交集呢？對於這些概念，如果我們只能經驗地知之（筆者按：這是範疇概念所表示的特性），則這些概念所表示的特性又如何能有普遍性（universality）與必然性（necessity）呢？「對象符合於我們的概念」其實未有得到充分而明顯的證成。說這些存有論的概念是先驗的，而對象必定與它們相應以至符合，可能是我們一廂情願、想當然耳而已。這並不希奇。但牟先生在這裏對識心或知性說了重話，即是，要想使「對象符合於概念」為必然，必須點明識心之執才行。這一點有三個分解的要素、要點。這即是：對象便是現象；

概念是存有論性格；識心有執著的作用。只有這種三位一體的內容才能充足地證成「對象必須符合我們的概念」這一假說。在這裏，牟先生把重點放在識心之執上。他指出，我們單單地看識心之執自身的痙攣性，它有內斂的邏輯性，又外及地執著存有論的概念所表示的定相。即是說，執成現象，由識心挑起現象而執成之。執成現象與執成現象的定相是同一的，所謂定相是附在現象上一起被執著的性格。我們要從分解方面來看，才可說這些「定相」是由存有論的概念而決定成的。而這些存有論的概念是先驗的，即先驗地起現於識心的「本執」。[118] 在這種說法之外，又說當作現象看的對象必須符順於這些存有論的概念，以證成其普遍而必然的定相。進一步，牟先生強調，在這一執之中，概念、現象和現象的定相三者是同時生起、起現的。概念是由反思而意識到的。[119] 牟先生非常重視這一點：並不是在經驗的世界有一個現成的現象來符順於我們的概念。我們必須把那一執來封住現象，或者說，我們必須以知性之執來成就現象，並且也封住現象，把現象封住於知性之中；現象的成立，有知性的作用在裏頭，便是因為這樣，牟先生才說知性（感性也包含在其中）挑起、縐起現象，這挑這縐是一種存有論的作用。其目的是把現象在現實中擺放出來。這樣，如牟先生所說，「現象符合於存有論的概念」才可充分地、顯明地被證成。[120]

按對象或現象何以必符合於概念，或概念必能展示現象的存有

---

[118] 按這裏牟先生的說法大有問題：識心的本執是經驗性格的，那些存有論的概念如何能由本執而起呢？除非說識心的本執不是經驗性格，而是先驗性格或超越性格。倘若是這樣，則所謂「執」應具有正面的估值意義。這樣便跟一般所說的執不同。

[119] 這樣說，還是不順暢。概念是先驗的，如何又與經驗的現象同時而起呢？說概念與某些東西同時生起，這有把概念向經驗方面、時間方面傾斜之嫌。

[120] 《現象與物自身》，頁 216-217。

論的性相，或必能作用於現象中，對後者有決定的作用，是有一基本預設或條件的，即是，概念或範疇、現象，加上現象的定相，必須在識心之執而吹縐起現象一齊成立、一齊說。也即是，範疇是展示現象的普遍的定相的，它們必須在識心之執的活動中一齊成立；而且有一種默契或相應關係，由於雙方都源於識心之執，故必是相通的，我們便可說範疇概念必能作用於現象中。所謂「一齊成立」，應是邏輯義、理論義，而不是時間義。此種「必能作用」是可以確定為必然的。但畢竟只在作為識心之執的知性被如是如是安排、設計（articulated）才可能。故現象不是天造地設地、客觀地擺在外面，面對識心和它的概念而為獨立體，而是在知性或識心之「本執」如是如是地構架而成的。這則有唯識學的識的詐現（pratibhāsa）心與物的意味，也有筆者所提的純粹力動經過兩重詐現而成為具體事物的意涵。關於這點，我們在下面會有較周詳的說明。

再深層地探索下去，筆者總覺得牟先生有一事未了，而這一事是非常重要的。他指出，我們要成就經驗知識，固然要置身於範疇概念之中。而經驗知識的對象也要同樣在這些概念中才能成為對象。他強調這個說法的背後，實存在著一個「識見」在支持著。這個識見涉及一種洞識，沒有很多人能看得到。[121] 此下他講到統覺、超越的統覺，又講到「我在」、「我存在」的問題。他說知性的作用是統思、統覺，其統思所依據的概念就是本體屬性、因果等範疇。他強調我們以這些範疇來統體地思考一切現象，把它們綜合在這些概念之下。這樣就可達致「知識可能之條件即知識對象可能之條件」這一斷定，因而概念亦可得以落實。[122] 按知識本來便是有關

[121] 《中西哲學之會通十四講》，頁 167。

[122] 同前注，頁 167-170。

對象的知識，若沒有對象，則知識只會是一些沒有客觀指涉的智思，只能成就邏輯、數學，不能成就科學。牟先生這樣說知識，仍未有真正碰到知性的範疇如何必能使用於經驗對象的問題。範疇表示統合作用，統合來自外界的雜多。但範疇如何、何以必能統合雜多呢？牟先生未有交代這個問題。他只提出想像，說：

> 光只是由知性之統思來說，這太抽象。要具體化便需要有旁的東西來幫助，這就要歸到超越的推證之主觀面。主觀面使知性之統思具體化的便是想像，故康德在這個地方很重視想像。想像的作用是甚麼呢？它可使感性給我們的那些東西重現出來。[123]

下面他說到綜合作用、雜多，與他所謂的「識見」無關。最後他作結謂由感性起層層往上綜合，直到最後的統覺，即以純粹概念而成的綜合統一而後止。這樣，這些範疇就是經驗可能性的條件，同時也就是經驗對象可能的條件。[124] 牟先生始終未能交代現象如何能聽從範疇的連結作用而連結、綜合雜多以成為對象。雖說知性即於現象而發揮其統合、整合現象的雜多的作用，最後使現象成為對象，但現象的外在的雜多如何會必然地接受主觀的知性所發出的範疇的連結、綜合作用呢？牟氏還是不能回應這個問題。關於這點，下面我們在作總結時會再有討論。

十三、關於知性為自然立法的問題

接著上面對知性與範疇的探討，這裏要考察與這兩方面有密切關聯的問題，即是知性為自然立法的問題。這不是康德為自己的哲

[123] 同前注，頁 170。

[124] 同前注，頁 173。

學而提出的，而是由於人們覺得康德講範疇由知性發出，而這些範疇又先驗地、超越地對現象有所決定，決定它的具有普通性與必然性的定相。這儼如知性藉著其範疇作為框架來決定存在世界或自然世界，訂立先驗的存有論的法則，這便凝定為我們的知性為自然立法這樣的觀點。我們的知性是主觀的，而自然則是客觀的；知性為自然立法便自然化為主觀為客觀立法、主觀決定客觀這樣的見解，這便向主觀主義傾斜，甚至落入主觀主義的泥沼中。於是康德便煞有介事地被批評，以致被批判。實則康德不是這樣想的，只是人們誇張、誇大了知性作為主觀機能對對象世界的決定、管控的作用，最後不幸地形成康德有知性為自然立法的主觀主義的觀點。在這一節中，我們要對這個問題作些清理、澄清，並藉此對康德的知識論與存有論方面的連繫作多些理解，以進一步看清楚康德哲學的真相。這也反映出牟先生在有關知識論方面的個人的看法與思想。

倘若一定要用「立法」的字眼，則我們可以說康德的哲學包含兩重立法：在知識層是知性為自然立法；在道德行為層是自由意志為道德立法。說自由意志為道德立法是比較好懂的，因我們的自然意志有創造性，可以道德律或道德格言決定我們的行為。說知性為自然立法是不好懂的，因我們的知性只有思考、整理、分析的機能，而沒有創造性，它並不創造一些規律來規限自然，像上帝創造人類與萬物而又干預它們那樣。

關於康德以知性為自然立法，牟先生從休謨說起。他先表示，在康德，因果、常體等存有論的概念所具有的綜合、連結現象的作用，都是先驗性格的，都是來自我們的知性。這讓我們想到休謨。休謨的知識論純粹是主觀的想法，他不承認因果等法則有客觀性，而視之純粹是主觀的虛構，因而是完全的、徹頭徹尾的主觀主義。

在他看來，因果律的必然性只是主觀的必然性，不具有客觀的必然性，沒有理性上的根據。康德說先驗的綜合，似乎和休謨差不多，因此他很重視休謨，雖然他不贊同休謨由習慣聯想來說經驗，來說因果律，因此因果律沒有必然性。但是康德的思想方向是由休謨轉過來的，他從知性的概念上證明因果的連繫有客觀的必然性，迥然不同於休謨從心理主義來回應、說明因果關係。[125]

上面提到，知性的概念能先驗地決定自然方面的性格，因而讓人聯想到知性訂立法則來規限自然。對於知性為自然立法這種觀點，牟先生提出他自己的看法。他認為「知性為自然立法」，即是那由識心之執所挑綴起的現象，經過先驗或超越的決定而有其「定相」。這定相其實是執相，而與它相對反的是那在其自己的「如相」，這本來是無相可說的。光是說「或者我們的概念（按是指範疇）必須符合於對象，或者對象必須符合於我們的概念」，這固然可說明先驗知識，但並不能使先驗知識為必然。牟先生強調，我們必須點明知性為識心之執，並點明此執同時即思解地、思考地執綴明覺感應中的東西為現象，而先驗地決定其定相。[126] 因此，這種先驗知識是必然的，先驗綜合判斷亦是必然的，「知性為自然立法」亦是必然的。[127] 在這個層次上，「對象必須符合我們的概念」，因而先驗知識是可能的，而概念亦是先驗概念，這是推演地必然地真的。至於經驗層上的經驗概念，當然須符合經驗對象，而經驗對象當然亦使經驗表象可能。不過，牟先生指出，經驗主義想在經驗層

[125] 同前注，頁 155-156。

[126] 按這類似筆者和唯識學的詐現觀點。識心有執著作用，具體地說是思解地執綴明覺感應中的東西為現象。但是否必要和源於知體明覺的神感神應的東西有關聯，則可作進一步的探討。

[127] 這「知性為自然立法」是牟先生說的知性為自然立法；這即是，知性挑綴起現象而執持其定相。

次上說明因果性等亦是經驗性格的。如果我們知道經驗主義在經驗上之所以能見到因果性等亦是依於經驗心的執著，則在因果性等概念上，經驗主義與先驗主義並無嚴格的對立情況，只是經驗主義對經驗心有執著，而在思路上有不通之處。[128]

以下我們試探討一下所謂「知性為自然立法」的實際意義。上面提到，牟先生認為說自由意志為道德立法是容易的、易懂的。因為，如牟先生所說，意志或自由意志能夠先驗地確立道德法則，這些法則命令我們依此法則而行事，這是當仁不讓的行為，是義不容辭的。在這裏可以看到意志具有創造性，能創造道德法則，使之生起道德行為。知性是否在相同的意義下，自發地提供「自然」的法則呢？首先，知性雖有自發性，能提供範疇概念，但並無創造性。它不能依於它自身所給出的範疇以為法則，來創造自然或實現自然。它只能依它所自提供的範疇來綜合、連結來自直覺亦即感性直覺的表象、雜多。它只能整合、處理雜多，但不能創造雜多。它能夠理解、判斷存在，但不能創造存在。其次，知性依據它所供給的範疇來綜合、連結直覺中的雜多，還需要一種能使這些範疇落實下來，讓雜多依從這些範疇，使後者有客觀妥實性的要素。牟先生在這裏強調知性的提供範疇是先驗性格的，好像都是由知性的內部出來，但我們的認知心特別是知性並不能替「自然」訂立範疇或法則，這是決定性的界限。[129] 牟先生表示，就《純粹理性批判》中的邏輯的分解部全面而觀之，康德的思路可如下示：知性先驗地、自發地提供這些作為純粹形式概念的範疇，它先驗地、自發地提供，其底

---

[128] 《現象與物自身》，頁 175-176。

[129] 按如照牟先生所說的知性或感性能挑起、縐起現象一點來說，似又有「訂立」的意味。在挑起、縐起現象之中，知性可以依範疇所意指的法則來讓現象現前。

子是一種存有論的推證。這推證不只是推證一個純概念，如本體屬性之類，而是推證這些概念所意指的存在方面的性相。這是以知性的能力的主觀的要求、提供、虛擬、推證來逼顯存在方面的性相。這些存在的性相不能由經驗給出，而必須由知性先驗地提供出來。既然提供了，便可以由感性來顯示。[130] 這種由感性來顯示並不是說以經驗來證實，如同科學上以經驗來證實一個假設那樣。因為這假設是前科學的工作，是科學知識能夠成立的基礎問題。所以「由感性來顯示」這種工作，康德仍然是順著主體方面的能力（如超越的想像）以及形式條件（如時間）來進行，這正是仍然以超越的想像與規模以及時間來逼顯這些存在的性相，這還是以感性來表顯。牟先生指出，這本來是知性所先驗地提供的東西如何能夠落實、能應用的問題，而康德卻說為是「為自然立法」、「是自然的法則的給予者」、「是自然的法則的源泉」，這在牟先生看來，是過分的、不恰當的。[131]

上面所談的關於超越推述的意涵，牟先生有如下的看法。他認為超越推述的意旨是表示知性的先驗的、純粹的概念需要一種推證，這推證不能是經驗性格，而需是超越性格。所謂推證、推述正是要說明這種概念使用的合法性，證明它的客觀妥實性。這裏有幾點是需要注意的。第一，純粹的、先驗的概念既然是一概念，則要有它的相應的對象。第二，這對象不能由經驗而來，亦不能從經驗借得任何東西以為此對象的表象服務。第三，這概念遠離一切感性的條件，普遍地關聯著對象。[132] 牟氏指出，這三點合起來，便有一種特別的意義，我們不應忽略。這即是，第一，這並不是簡單地直

---

[130] 這裏牟先生再加上感性來說現象服從先驗法則的性格。

[131] 《智的直覺與中國哲學》，頁 13-15。

[132] 概念指範疇，對象則指現象、雜多。

接以範疇作為自然的法則來駕馭或規管現象，以內出的法則來組織現象。駕馭或組織現象實在是言之過早，有欠恰當。範疇不能像上帝造出來的種種法則以統御萬物，也不能如意志自給法則以迫使人們依這法則來行事。這些概念需要推述、推證來確定其客觀妥實性。這表示知性自身不是自然的立法者，知性不是上帝。第二，範疇需要關聯到它的對象，而這對象不能來自經驗。這「對象」不是在直覺中攝取得的「未決定的對象」，也不是範疇化或概念化的「已決定的對象」，它是單單與範疇這純粹概念自身相應的那種對象，亦即是事物的普遍的性相。事物是可經驗的，但這普遍的性相則是不可經驗的。牟先生強調，便是由於上述的緣故，範疇需要有一超越的推述。這實是有一種獨特意涵的一層對象，經驗的現象需要有這層對象為根據或條件，才能成為決定的對象，一切主觀表象才能涉及對象而成為客觀的。超越推述就是要把這層對象顯露出來，以為經驗以至經驗對象的條件。牟先生表示，我們要做到這個程度，純粹概念才有客觀妥實性。範疇先是知性所先驗地提供的主觀概念，到它所意指的存在的普遍性相被顯現出來，人們便說這普遍性相即是範疇，因而說知性為自然立法。這樣的想法，滑轉得太快，說得太早，未有考量到其中涉及的曲折的步驟。[133]

牟先生的意思是，說知性為自然立法，有創造一些法則、規律，以展示一些普遍性相，強加於自然世界、現象方面，逼使它們遵循這些法則、規律來行事、活動的意味。這儼然有知性透過其範疇來決定現象世界，使後者成為被決定者，而知性則是決定者，這有上帝創造萬物時，同時也創造一些軌則，讓萬物依從這些軌則而發展的意味。在牟先生看來，康德的範疇思想，未讓知性發展到這個程

---

[133] 《智的直覺與中國哲學》，頁 52-53。

度，他是透過超越推述，確認經驗的條件同時即是經驗對象的條件，這些條件即是範疇所含有的意涵，因此那些成為對象的現象，便依從知性的範疇而被置定為有某些普遍的性相、性格，如因果關係、實體與屬性的關係。康德因此便推證出範疇對現象在運用方面的合法性與必然性，只是如此而已。康德並未有以知性像上帝那樣，從無而生起有，以它所發出的範疇作為準則、藍圖，來打造自然世界、現象世界，像摩西（Moses）向以色列人或猶太人頒發十誡那樣。不過，牟先生對康德也有所批評，他提出知性（有時也包括感性）在作用中，未能即就對現象的挑起、縐起的活動中，表示知性對「現象」或「現象成為對象」中積極地參與，因而最後還是要依賴超越的推述來建立範疇的客觀妥實性，確定範疇在對現象的作用的必然可能性。牟先生表示知性其實具有挑縐起現象的功能，倘若知性真有這種作用，則由知性發出的範疇自然能夠規範現象，使之成為對象，因為範疇與現象同源於知性，在知性的脈絡下，範疇自然對現象有必然的客觀有效性（objective validity）。

不過，牟先生說知性挑起、縐起現象也有疏略之處，因而有改良、進一步發展挑縐起現象這種說法的空間。按說知性挑縐起現象，這是甚麼樣的動作呢？知性沒有創造的功能，它只能夠就某些比現象更為原始、更為質樸的東西加以處理、修整，使之成為現象。這原始、質樸的東西，若以康德的辭彙來說，只能是雜多。這些雜多來自外界，為感性或感性直覺所吸收，知性要以範疇來整治雜多，現象、對象才能說。但雜多來自外界，即使不牽涉及外界實在的問題，要將它修整，則它必須能夠接受進行這修整的工程才行，這修整工程的活動者，是知性的範疇。知性是主觀機能，它所發出的範疇也不能免於主觀性。因此那有關問題是：主觀性來源的範疇如何能駕馭來自外界的雜多，而使它被駕馭、被提升為現象以至對

象呢？關於這點，牟先生未有解釋、交代。

這個難題，若從筆者所提倡的純粹力動現象學來說，便不會成為問題。在對象方面，說是雜多也好，現象也好，以至一切外界的存在，都是純粹力動經過兩重詐現而成的，第一重詐現為氣，第二重由氣詐現為具體事物、現象。這是從客觀方面說。從主觀方面說，純粹力動直貫於生命個體中，而成為它的睿智的直覺，這睿智的直覺自我屈折而成知性。由知性便可理解具體事物、現象。由於知性與事物、現象都有同一的來源，這即是純粹力動；在來自同源的脈絡下，知性理解事物、現象，應不會有問題。在這種情況，知性只能理解事物、現象，或自然世界，而不能決定後者，不能為後者立法，這便解決了牟先生所遇到的難題。

十四、認知心或認知我

以下我們看牟宗三的知識論思想的一個重要觀念，這即是認知心，或認知我，有時也說知性，更具體的說法是範疇，最有概括性的說法是超越的統覺。這是對比著心理學的心或我、知體明覺或睿智的直覺來說的。

讓我們先從所謂「知體明覺」說起。這是牟宗三先生的哲學中極具終極性的觀念，起碼是其中之一。在牟先生看來，知體明覺是最高的主體性、超越的真心真性，也是真我。它有多重意義：知識論、存有論、道德哲學、現象學。在儒家傳統的哲學觀念中，與這知體明覺有最密切關係的，是王陽明的「良知」。牟先生指出，知體明覺的真我是屬於物自身的層次，不屬於現象的層次，它自身是一個整體，不具有雜多而為感觸直覺的對象，它是睿智的直覺的所照見者，它自身便是睿智的直覺。我們可以說，知體明覺能夠生起

動感，自我躍動而驚醒它自己，自己照出自己是睿智的直覺。在正常的情況，它不停息地表現其明覺，照見萬物，也照見作為睿智的直覺的自己。但它也有自己下墮、自我坎陷的時刻，這便轉而為識心，而落於現象的層面。倘若這識心自持其自己，便成為認知心、認知我。倘若它被拉扯而以串聯狀態出現，便成為心理學意義的情執我、虛構我。牟先生表示，雜多只有在這虛構我中存在，因而可成為感觸直覺的對象。[134] 這認知我只是一個空洞的、沒有實在性的「形式的有」，只是一形式主體，故我們只能以純粹直覺或形式直覺來覺知它。[135] 認知我對於對象的思考、處理，是概念性的，具有綜合、連結的作用。不過，我們意識這作為「形式的有」的認知我本身卻是直覺的，而不是思辯的，因為它自身並不具有雜多，而是單純的形式義的有。同時，它是通過超越的統覺而被表示的，因此也是超越的性格。[136] 以上是牟先生對比著知體明覺來說認知心或認知我。

以下牟先生便提到統覺的問題。他要在與心理學的自我作對比來說認知心或認知我。在他看來，統覺是在認知心或認知我的脈絡中說的。它所意識及的我，是一個思維主體、認知主體，這亦是形式的我、邏輯的我，或是由概念的被使用而構架起來的我。[137] 對於

---

[134] 按這裏說的現象義中的「現象」是籠統的、鬆動的說法，它可以指智思、思維的活動，也可以指心理學的情執活動。就自我言，現象義的我有兩種，這即是認知我與心理學的我。

[135] 按康德原本已有「形式直覺」一語詞，這是由純粹直覺或先驗直覺而轉出的，是就時間空間說的。

[136] 《現象與物自身》，頁 161-163。

[137] 認知心或認知我的最大特點是它沒有實質性的內容，而純然是形式性格。它是一個空架子，我們可以把不同的東西放到這個空架子中有關位置、合理性的位置。故「認知」其實是框架義，是虛的，而不是實的。

這個「形式的我」，我們不能以感觸的直覺而知它，因為它不能在感性面前出現，作為一個現象意義的我而出現。當它在感性面前出現，要展示一種現象義、對象義的身分，它即喪失了認知我的身分，而轉為一種心理學意義的虛構的我，由一串心象虛構而成。但認知我不可能是這樣的東西，它是單純的、自同的、定常的東西，它是基於邏輯的思考而是這樣的。如上面所說，它是由知體明覺的真我的自我坎陷、自我限定而被執成的。[138] 倘若要說現象，它只能說是能知的主體義的無象可現而卻有相的權說的現象，而不是對象義的實際的現象。[139] 在這裏，牟先生提醒說我們必須分別看清楚認知我與心理學意義的虛構我的真面目。認知我不是真我，自然可說是假我。但這假我是邏輯的，不是心理學意義的。心理學意義的虛構的我總是在變化中的。[140] 在這裏，並無固定的自我可停留下來，因為它的「自同性」是由一串心象的連續不斷性而執成。牟先生強調，他所說的心理學意義的自我的意識正是在變化中的自我的意識。這意識稱為「經驗的統覺」，亦即是心理學意義的統覺。依牟先生的說法，那先於一切經驗而且使經驗自身為可能的條件，主觀地說就是超越的統覺，客觀地說就是範疇。這個超越的統覺或自我，就是認知我。那個由經驗的統覺所表象的自我，實即是心理學意義的虛構的我。同一識心，如果它自持其自己而為邏輯的思考，就是認知我；如果它為外物所影響而拉扯成一串心象，就是心理學意義的虛構的東西。[141]

---

[138] 「自我限定」是日本哲學家西田幾多郎所慣用的具有存有論意義的觀念，筆者在這裏姑借用來說認知我。

[139] 無象可現是指沒有呈現任何經驗性格的形象，權說的有相即是相對層次的二元或多元的對待相。

[140] 虛構不離緣起，故是生滅法，有生有滅的變化現象。

[141] 《現象與物自身》，頁 159-161。

在這裏，牟先生提到「統思」一概念。在他看來，超越的統覺即是統思，而說「統思」比說「統覺」為更好；因為知性的主要作用、活動是思考，以範疇這些形式的概念來思考，思考現象、對象的普遍性相。這普遍性相主要指範疇所表示的那些性格，是普遍的、形式的，不是殊特的、經驗的，因而牟先生有知性的作用是思考的說法。這思考是運用概念來進行的，這也兼顧及統覺的兩種表現而言。倘若表現是超越性格的，則統覺是超越的統覺，它用先驗概念來思考，這即是範疇；倘若表現是經驗性格的，則統覺是經驗的統覺，它用經驗概念來思考。不管是哪一種思考，都是思的，不是覺的。「統覺」中的「覺」，有誘使人想到直覺特別是感性直覺之嫌。故說統覺不若說統思般恰當。[142]

如知性那樣，牟先生說到統覺，同讓強調它的「執」或「執念」的性格。他說執念本來是就現象、即於現象而綜合之的意思，但這執念是一些純粹形式的存有論的概念，不是一般的經驗概念；因此，執念便即就現象而綜合之。牟氏在這裏特別聲明這種綜合是我們的識心在執著活動中的統思或統覺，這便是康德所說的超越的統覺。這綜合是先驗地就一切現象而綜合之，以展示、執著為其普遍的性相。在這裏，牟先生又提「判斷」字眼，說這是對一切現象的普遍性相的確認、肯斷。他又質疑康德用判斷（Urteil）字眼，但又不加以進一步的簡別，只是依從一般的用法，因此，他說「先驗綜合判斷」便帶來很多疑惑。這種判斷不是對一些特定事件的判斷，而是對所有事件的普遍的判斷，判斷它們具有普遍的性相。牟先生索性提出自己的確定的說法與認識：先驗綜合判斷不是一個命題，而是一個原則。命題表示知識，原則則表示知識的依據、成立的基礎。

[142] 同前注，頁 136。依上面所說，用統思的確比用統覺為好。但好像沒有很多人留意到這種差異，牟先生很多時候也用統覺。

他又進一步說，命題表示特定現象的經驗的知識，原則雖也可說知識，但它是一種存有論的知識，它是展示現象的普遍性相的知識，而不表示現象的特殊性相的知識。[143]

關於這點，牟先生轉到對對象方面的探討。他表示，在康德來說，對象的可能，只限於我們的感觸直覺所能延伸到的地方，知識亦是在這個範圍中說。因此，知識的對象必須是直覺（感性直覺、感觸直覺）所能到達的現象。[144] 我們的先驗概念經由先驗綜合而先驗地關聯於對象，它所關聯及的對象只是現象的普遍性相，而不是現象本身。牟氏在這裏說了重話，強調這普遍的性相作為對象看，與其說是對象，毋寧應說為是對象的對象性，這是存在物的存在性或實在性，例如量性、實在性、常住性、因果性之屬。即是，這是對象能夠成為對象的存有論的根據。這樣的東西，雖不能說是對象，但也是與對象有密切連繫的東西；不是甚麼也沒有的無。海德格說這是「純粹的地帶」（pure horizon）。康德則稱之為「某物一般」（something in general）、「對象一般」（object in general），又製作出一個容易讓人感到迷惑而生誤解的「超越的對象 = x」（transcendental object = x）。他批評康德未有直接地，即就現象的形成而說存有論的概念的綜合意涵，由此可通到認知心或認知我執現現象、挑綴現象來說知性的範疇對於現象的普遍的、必然的有效性、妥實性；反而提出現象必定會涉及的「某物」，依於這「某物」，現象轉為對象，才能成為有客觀的、必然的有效性。實際上，這某物一方面不是對象，也不是物自身，而是範疇所指涉的作為對象的可能條件的先驗性格。於是引生現象如何客觀化為對象的麻煩

143 同前注，頁 232-233。

144 邏輯與數學不必指涉這種東西，但我們卻可說邏輯知識、數學知識；康德與牟先生都未有注意到這點。

問題。[145]

上面我們先就認知心或認知我的發源地「知體明覺」的相關問題作了些探索，又就認知心或認知我與統覺的對比作了相當詳細的闡述，以下我們要把認知心或認知我與心理學意義的我作些對比，以展示認識心或認知我的有關面相。所有這些析論都是在牟先生的知識論的脈絡中說的。

牟先生先從佛教唯識學（vijñāna-vāda）的泛心理主義說起。他認為唯識學只知就末那識（mano-vijñāna）的我執來說心理學意義的自我，未能就意識來建立一個認知我，亦即是邏輯的我。[146] 他表示，知體明覺自我坎陷所成就的識心當通過感性接受外界的事物而為它們所影響時，即起現一些小波浪式的心態或意念。在這感性的影響下，識心回返而接受、承受這些心態，這種作用或活動可名為內部的感觸直覺，這其實是識心承受這些心象、心念。這種承接即是通過感性對於識心自己的承受或直覺，[147] 這在康德來說，是心自我影響而內部地直覺其自己。即便心能自我影響而現起心象，但它自我影響也需有外物的涉入而被激動地生起種種心象，心象並不能無端無故地生起而為內部的感觸直覺所接觸到。[148] 牟先生又表示，

---

[145] 《現象與物自身》，頁 232-239。

[146] 按牟先生是就早期唯識學的發展來說的。但唯識學到了中期的陳那和後期的法稱、法上（Dharmottara）等便不是這樣了。他們開拓出比較完整的知識論，以現量（pratyakṣa）來說感性，以比量（anumāna）來說知性，兩者合起來，便是所謂因明學（hetu-vidyā）。

[147] 識心有感性、知性與想像層面，牟先生未有說清楚感性是承接哪一方面。

[148] 在這裏說為外物所影響頗有問題，在這種情況如何能說外物呢？除非走唯物主義、唯物論的思路。這讓人想起玄奘所寫的《八識規矩頌》中的「淵深七浪境為風」句，此中的境應是就外物而言。以外物來說風，由風的捲吹而生起大海的七種浪花，亦即是七識也。實則以境喻風只是方便說，不能作實。在唯識學來說，境由識變，境不能說是獨立的外物也。

他又進一步說，命題表示特定現象的經驗的知識，原則雖也可說知識，但它是一種存有論的知識，它是展示現象的普遍性相的知識，而不表示現象的特殊性相的知識。[143]

關於這點，牟先生轉到對對象方面的探討。他表示，在康德來說，對象的可能，只限於我們的感觸直覺所能延伸到的地方，知識亦是在這個範圍中說。因此，知識的對象必須是直覺（感性直覺、感觸直覺）所能到達的現象。[144] 我們的先驗概念經由先驗綜合而先驗地關聯於對象，它所關聯及的對象只是現象的普遍性相，而不是現象本身。牟氏在這裏說了重話，強調這普遍的性相作為對象看，與其說是對象，毋寧應說為是對象的對象性，這是存在物的存在性或實在性，例如量性、實在性、常住性、因果性之屬。即是，這是對象能夠成為對象的存有論的根據。這樣的東西，雖不能說是對象，但也是與對象有密切連繫的東西；不是甚麼也沒有的無。海德格說這是「純粹的地帶」（pure horizon）。康德則稱之為「某物一般」（something in general）、「對象一般」（object in general），又製作出一個容易讓人感到迷惑而生誤解的「超越的對象＝x」（transcendental object ＝ x）。他批評康德未有直接地，即就現象的形成而說存有論的概念的綜合意涵，由此可通到認知心或認知我執現現象、挑綯現象來說知性的範疇對於現象的普遍的、必然的有效性、妥實性；反而提出現象必定會涉及的「某物」，依於這「某物」，現象轉為對象，才能成為有客觀的、必然的有效性。實際上，這某物一方面不是對象，也不是物自身，而是範疇所指涉的作為對象的可能條件的先驗性格。於是引生現象如何客觀化為對象的痲煩

---

[143] 同前注，頁 232-233。

[144] 邏輯與數學不必指涉這種東西，但我們卻可說邏輯知識、數學知識；康德與牟先生都未有注意到這點。

問題。[145]

上面我們先就認知心或認知我的發源地「知體明覺」的相關問題作了些探索，又就認知心或認知我與統覺的對比作了相當詳細的闡述，以下我們要把認知心或認知我與心理學意義的我作些對比，以展示認識心或認知我的有關面相。所有這些析論都是在牟先生的知識論的脈絡中說的。

牟先生先從佛教唯識學（vijñāna-vāda）的泛心理主義說起。他認為唯識學只知就末那識（mano-vijñāna）的我執來說心理學意義的自我，未能就意識來建立一個認知我，亦即是邏輯的我。[146] 他表示，知體明覺自我坎陷所成就的識心當通過感性接受外界的事物而為它們所影響時，即起現一些小波浪式的心態或意念。在這感性的影響下，識心回返而接受、承受這些心態，這種作用或活動可名為內部的感觸直覺，這其實是識心承受這些心象、心念。這種承接即是通過感性對於識心自己的承受或直覺，[147] 這在康德來說，是心自我影響而內部地直覺其自己。即便心能自我影響而現起心象，但它自我影響也需有外物的涉入而被激動地生起種種心象，心象並不能無端無故地生起而為內部的感觸直覺所接觸到。[148] 牟先生又表示，

---

[145] 《現象與物自身》，頁 232-239。

[146] 按牟先生是就早期唯識學的發展來說的。但唯識學到了中期的陳那和後期的法稱、法上（Dharmottara）等便不是這樣了。他們開拓出比較完整的知識論，以現量（pratyakṣa）來說感性，以比量（anumāna）來說知性，兩者合起來，便是所謂因明學（hetu-vidyā）。

[147] 識心有感性、知性與想像層面，牟先生未有說清楚感性是承接哪一方面。

[148] 在這裏說為外物所影響頗有問題，在這種情況如何能說外物呢？除非走唯物主義、唯物論的思路。這讓人想起玄奘所寫的《八識規矩頌》中的「淵深七浪境為風」句，此中的境應是就外物而言。以外物來說風，由風的捲吹而生起大海的七種浪花，亦即是七識也。實則以境喻風只是方便說，不能作實。在唯識學來說，境由識變，境不能說是獨立的外物也。

康德又把那自我影響的心視為「超越的我」，而這超越的我又自我地影響自己而又生起另外一些心象，這是作為內部感覺的對象而起的。因此通過這內部感覺而感觸地直覺的，仍只是這些心象，而不是那「超越的我」自己。他最後說，這超越的我是永遠不能感觸地被直覺的，只有睿智的直覺才能真的對它有直覺。[149] 說到底，這些心象是心通過內部感覺而起的，它們都是心理學意義的我。

由這裏下來，我們最後可以專門地但不是獨立地講認知心或認知我了。所謂「不是獨立地」，表示這裏我們說認知心或認知我，仍然不能完全地遠離知體明覺、睿智的直覺，以至心理學意義的我，而獨立地說。牟先生還是就著上面剛講過的心自我影響而起現心象說下來。他強調心自我影響而起現心象，[150] 而可被內部直覺所覺知的，不可直接視為超越的我，而仍應作為識心即「認知我」看。他下重話說識心本來就是經由一種執、執著而成的；對於知體明覺而言，我們本來亦可說它是「能知的主體」意義的現象。此一現象之所以是現象，是由凸起而作為一種「形式的有」而被規定；它是一無象可現而卻有相的執著的說法或譬喻的說法的現象。[151] 它

[149] 《現象與物自身》，頁 154-155。

[150] 但牟先生在上面剛講過心有受外物的影響的問題，他說到這裏便有些鬆散，不能前後一致。

[151] 這裏以「能知的主體」、「形式的有」、「無象可現」、「有相的執著」諸方名相或述詞來說識心或認知心，需要作些解釋。「能知的主體」是對著「所知的客體」說的。能知與所知是就能與所的相互對待的關係而提出，雙方都在對具有這種關係的東西而成立，任何一方都不能獨立地存在。在這種關係的任何一方都只能是現象、相對的現象，不是具絕對義的實在。「形式的有」是對「實質的有」而言。有是存在，但涵義非常鬆散，類似佛教所說的法（dharma）、諸法（sarva-dharma）。形式表示某種虛而不實的框架、組織、架構，在經驗界中沒有實質的內容，在形而上學上沒有體性。「實質的有」則具有材質、體性。「無象可現」中的象是指具體的、立體的形相，特別是那些能在我們的感官面前呈現為某種形象的東西。「有相的執著」是對於一些虛而不實，沒有定常性、穩定性的東西的執著，執

是「認知我」，但是有「我相」的我，而不是那真我，無「我相」的我。[152]

對於認知我，牟先生提出我們可以辯證思辨地知之，但不能感觸直覺地知之，更不能智的直覺地知之。這是通過幾種對自我的認知來突顯認知我的性格。說我們可以辯證思辨地知之，表示認知我是傾向於虛的、形式性格的，甚至是概念性格的一種主體。它是一種智思的主體，有點像笛卡兒（R. Descartes）所說的我思的主體，這種主體純然是思想性、思考性、思辯性的。它作為一認知主體，與其說是存在的主體，可被直覺到的主體，毋寧說為一種傾向於概念方面的主體。牟先生說我們可以通過辯證思辨來知認知我，是從它的成立來說；即是，認知我是由知體明覺自我坎陷而被執定而成的。在這種情況，認知我是沒有內容的，沒有雜多的，因而亦沒有象可以示現。[153] 牟先生指出，認知我的本身（牟先生用「自性」一語詞，這易生誤會，故此處筆者說認知我的「本身」）是形式意義的純一定常。這形式意義的純一定常是來自知體明覺的坎陷而停住其自身，而透映為識心（認知我）之停住而自持其自己而致的。這不是知體明覺本身的純一定常，因知體明覺是沒有執著、沒有相對相的；而是有某種程度的定常性的認知我。對於這種自我，我們可以思考它，但不能感性地直覺它。對於知體明覺這種超越的、實在的主體來說，這認知我可以說是現象。它的被知曉，有兩種情況：

著其外表的形相，以為是實在的東西。

152 這裏說無「我相」的我，與日本京都學派的久松真一以「無相的自己（我）」來說作為終極真理的絕對無，在表面上有相通處。雙方都強調不住著於事物的外在形相之中，要從對形相的執著解放出來。不過，雙方有明顯的不同的立場：牟先生是實體主義論者，久松則是非實體主義論者。

153 但上面牟先生卻說認知我是有相的權說的現象，是「我相」的我，這便不協調。

倘若被睿智的直覺所知曉，它即馬上還原為知體明覺，而不復是認知我。如果它為感性直覺所知曉，則是它為外物所影響而生起心象，它的被知、被直覺，是它的心象被知、被直覺，這些心象會被作為心象的串系而被知、被直覺，它便不復是認知我了。對於這心象的串系，如以概念來決定它，便是心理學意義的假我、虛構我。這心理學意義的假我、虛構我，嚴格地說，並無自身同一性、常住不變性，因而是虛構的、假的。[154]

上面剛提到牟先生表示認知我為睿智的直覺所知曉，便馬上還原為知體明覺，不復是認知我，很有意思，但語焉不詳，我在這裏試作些解釋。按認知我或認知心是一相對意義的認知的主體，它的相對的那一邊是被認知的對象。前者是能，後者是所。但當認知我復從能變為所，而認知它的能是睿智的直覺，則認知的矢向也隨著改變。認知我認識被認知的對象，此種能（認知我）與所（被認知的對象）的關係為橫列的關係，關係的兩端在存有論上是對等的，沒有以一端克服另一端的可能性，認知我不能克服被認知的對象。但如認知我變為所，為睿智的直覺所認知，則雙方的能所的橫列關係（嚴格來說不能說能所關係了）會轉變為垂直的或縱貫關係，在其中，作為能的睿智的直覺與作為所的認知我不再是平等的橫列矢向，而是縱貫矢向，雙方的比重不同了：在認識論上，睿智的直覺的層次比認知我的層次為高；在存有論上，睿智的直覺對於認知我有先在性，能夠把後者攝引過來，提升它的存在的層次，回復它所自出的知體明覺的狀態。[155] 關於這點，從筆者所提出的純粹力動現

[154] 這裏說同一性、常住不變性，並不是就其嚴格的本義說，如說佛教的自性、婆羅門教的大梵（Brahman）那種。這些性格是我們以概念來加以決定與執取之而成的；如不決、不執取，則同一性、常住不變性便會輕易被解構掉。

[155] 知體明覺自我坎陷而為知性或認知我，則知性或認知我的發源者是知體明覺，它的所自出是知體明覺。

象學的說法便更為自然、更為明顯。純粹力動直貫下來，在生命主體中表現的睿智的直覺，睿智的直覺復又自我屈折而為認知主體或認知我。由於睿智的直覺對於認知我具有知識論與存有論上的先在性與跨越性，當它以能的地位置身於作為所的認知我的面前（嚴格來說這裏其實也不能確立能與所的關係），很自然地對於由它所自出的認知我有一種自我認同感，這自我認同感即讓認知我提升起來，回復原來的、在屈折活動出現前的睿智的直覺亦即是知體明覺的狀態。

回返到由心象串聯而成的我，牟先生說這是心理學意義的假我、虛構我。他所說的「認知我」不是這種我，而是主體意義的我，這傾向於純智思一面，嚴格來說是無象可現，而純是知體明覺自我坎陷而成的認知主體。它的特性是形式性格、邏輯性格和框架性格。康德所說的「超越的統覺」庶幾近之。由於它的純形式性格，沒有材質、經驗質料可言，故不能作為感性直覺的對象。

上面已經探討過，認知我是知體明覺的自我坎陷而成，它不是知體明覺，也不是與知體明覺同一層次的睿智的直覺，更不是心理學意義的我。它是向知性、超越的統覺傾斜的。我們通常說知性，也常常連著感性或感性直覺一齊說。知性雖然不是感性，但在認知活動中，知性與感性必須同時啟動，以相互補對方的不足，即是，感性吸收外界的雜多、與料，但不能對它們進行連繫、整理、分析，這些工作，需由知性來做，後者能提供範疇來處理這些事務。但知性自身不能吸收外界的資訊，這則有賴感性來幫忙。兩者合作，才能化雜多、現象為具有客觀性的對象，以成就知識。故我們說起認知心或認知我，是時常把知性與感性合起來說的。現在留下的，是

物自身的問題。[156] 認知我與物自身的關係是怎樣的呢？牟先生的看法是這兩者的關係難以建立起來。其中的主要原因是，「物自身」的我即「我的在其自己」的我，是不使用概念的。這種我倒是與知體明覺在意義上有很多重疊之處，都可以說是真我。認知我則是統覺所意識及的；實際上，我們所能意識及的，亦只有這個我。知體明覺或物自身是不能被意識到的。認知我則需要使用概念來思考，有綜合的作用，綜合雜多；這綜合作用亦可以表現在範疇之中，例如實體屬性的範疇便可以綜合、連結實體與屬性，因果範疇可綜合、連結因與果。

或許我們可以順著牟先生的思路說下來，確認認知我具有對象性，物自身的我或知體明覺則沒有對象性。這對象性的有無，是非常重要的。有對象性的概念不可能是終極概念，因為終極概念是不可能被還原為比它更具根源性的因素的，例如對象性。只有沒有對象性的概念才可能是終極概念。我們也可以說，對象性與物自身是不相容的。物自身是物的「在其自己」，是真正的物，是在絕對真理的脈絡下說的物；既然是在其自己，則自己便是渾全的真理，任何分別概念都攀附不上。認知我則一刻也不能離開概念，它不是在它自己，而是要依附概念。一旦失去概念，認知我便無處容身，變得沒有意義了。牟先生自己也說，認知心特別是知性的作用是思考，是統覺。無論是思考或統覺，都必須使用概念。這也兼顧著統覺的兩種活動而言：超越的統覺用先驗概念，這即是範疇；經驗的統覺則用經驗概念。關於這些點，上面已提出過。一言以蔽之，在

---

[156] 關於物自身，我們通常是以物體、個體物來說。其實物自身也可以從活動、行為方面來說，這便是物自身的行動轉向的問題。拙著：《純粹力動現象學》中有專章探討。參看《純粹力動現象學》（臺北：臺灣商務印書館，2005年）。

知識論中，有概念才能建立知識，不管是經驗的知識或先驗的知識；沒有概念則不能建立知識（嚴格意義的知識）。落在存有論方面說，有概念的主體建造執的或有執的存有論，沒有概念的主體則建造無執的存有論。關於這點，下面會有周延的、詳盡的探討。[157]

以下是一些特別的說明。牟先生提出識知心或認知心有三面表現，這即是感性、知性和想像。他認為三者都有執著性格，特別是知性為然。這是概念的定執，所執的是現象的量度相、實在相、虛無相、限制相、常體相、因果相、共在相，以至可能相、現實相，以及必然相。這些相都成了決定相，亦即都是決定性的概念，因而也是有自性的相，[158] 是有自性的概念。對於這些有自性的相，牟先生以龍樹（Nāgārjuna）的生相、滅相、常相、斷相、一相、異相、來相、去相來說。這些相都是由執取而成，是經驗以及經驗對象可能的根據。[159]

上面曾提過，認知心雖以知性為主，但也包括感性或感覺在內。感覺有內在感覺（inner sense）與外在感覺（outer sense）之分，因而分別有內部直覺和外部直覺的區別。[160] 內部、外部的區別，是從經驗的方位說的。按在經驗知識的範圍內，心（mind）與物（matter）是不同的。牟先生指出，我們了解自己的心是在時間這個形式條件下通過內部直覺而了解的。而了解杯子這一物體則是在

---

[157] 《現象與物自身》，頁 154-163。以上一大堆文字，是筆者依據牟先生的說法而闡述出來，也有筆者的整理、刪節和補充、助解的工夫在裏面。

[158] 這裏的「自性」是就概念的決定性來說，是知識論的概念，不是存有論的概念。

[159] 《現象與物自身》，頁 153。

[160] 感覺與直覺本來沒有嚴格的區分，雙方都是感性的作用。只是與睿智的直覺或智的直覺相提時，才會特別說直覺，這即是感性直覺，強調經驗方面的成素。

空間這個形式條件下通過外部直覺而了解的。因此，在經驗層次，心與物兩者在知識論上不可能是同一的；在經驗意義上，我們不能講一元論，不能講色心不二，心物是一。[161] 天台宗講色心不二，則不是從知識論方面講，而是從工夫論、解脫論上講。

從內在感覺與外在感覺說下來，牟先生指出，一切內外感覺的對象都只能是現象，離不開經驗性格，都是在時空的超越的決定中。既然是由時間空間所決定，因此，經由這種內在與外在感覺而成的感性直覺中的每一東西所包含的只是一些關係：位置關係、位置變更關係，以及這種變更所依之以被決定的法則的關係，亦即是運動力所成的關係，此都是由時間空間所決定的。對於這些關係，若換一下說法，便可以說是相續關係、共在關係，與相續共在（同時存在）亦即是久歷關係。凡此都可以由時間來表象，因為時間是一切現象的條件。若分別說，則可以說，空間是外部感覺的條件，時間則是內部感覺的條件。[162] 其實時間也可以說是外部感覺的條件。外部現象的發生，也在時間中。因此時間是內外部感覺的條件。

以上是牟宗三先生藉著對康德的知識論中的認知心或認知我的闡述與評析，展示出自己對認知心或認知我的看法、觀點。人們可以提出如下的問題：你這是就人的認知心或認知我而這樣說，但人為甚麼有這樣的認知心或認知我呢？其他動物是否具有同樣的東西呢？牟先生也只會這樣說，依康德，我們人類便只有這樣的感性與知性，為甚麼必須用時間空間這樣的感性形式，為甚麼必須用這樣的範疇概念呢？這是不能回答的，因為沒有理由可說。倘若有信仰，我們也不能問為甚麼上帝在造人類時，會造成他們有這樣的感

[161] 《中西哲學之會通十四講》，頁 58-59。

[162] 《智的直覺與中國哲學》，頁 134。

性與知性。牟先生也說，我們具有這樣的感性與知性，是一個事實的問題，是事實上定然的問題，毋可置答的。[163]

十五、智的直覺與物自身

上面我們探討過牟先生的知識論中極重要的概念認知心或認知我，也牽涉到它所認識的對象問題。跟著這裏要探究認知心或認知我的升進的、超越的那個層面的東西，那便是智的直覺，[164] 也包含它的對比的物自身的問題。牟先生所說的智的直覺，有同時包含知性與直覺的意味。在現象的層次，這是不可能的。知性便是純然的知解，以範疇等概念來作普遍的省思，但不可能有直覺的作用。而直覺也是純然的直覺，而且是感性的直覺，作用於感官的那種直覺。由感性、感官可以說到經驗方面去。知性是先驗的，它的範疇也是先驗的，直覺則是經驗的。雙方作為認知能力，是作為兩種認知機能而分開的。沒有一種機能如智的直覺，同時具有知性與感性或直覺的作用。這樣說知性與感性只是泛說而已。實際上，智的直覺中的「智」，不全然同於知性，而智的直覺中的「直覺」，也不全然同於直覺，特別是感性的直覺。我們對外在世界的認識，通常要靠直覺與知性的作用的結合，才能成事。直覺的作用是吸取外界的材料、資訊，知性則把這些材料、資訊加以整理、範鑄（以範疇

---

163 《現象與物自身》，頁 11。

164 德文 intellektuelle Anschauung，英譯為 intellectual intuition，牟先生譯為「智的直覺」，筆者則譯為睿智的直覺。我多加一個「睿」字，表示洞見的意味。睿智的直覺是哲學上的一種洞見，這種洞見能夠從對象的外表滲透到它的內裏的本質，徹見這種本質。我不單提「智」的字眼而用「睿智」字眼，是人們有時把智聯想到「智思」方面去，這是知性的純思考作用，通常是用於數學與邏輯的探究中；或者只講思維、思議，而沒有直覺，笛卡兒的「我思」便是這種意涵。這裏所說的睿智，有智慧、慧解的意味，不是純然的思考（bare thinking）。

來作整理、範鑄〔categorization〕）。把這些材料、資訊對象化，而成為客觀對象，便可以說是知識了。在哲學界把這兩者（知性與直覺）合在一起，而成為一種認知能力，不是沒有，但是非常少。現象學（Phänomenologie）的胡塞爾（E. Husserl）的範疇直覺（kategorische Anschauung）和佛教唯識學的法稱（Dharmakīrti）的意識現量（mano-pratyakṣa）便是其中少見的例子。

又，通常的理解，直覺與知性合起來以認知現象，只是取得有關後者的知識，這是現象層的知識，而不具有創造的作用。但睿智的直覺或智的直覺卻具有創造的作用，能存有論地創造存在。牟先生曾說直覺的知性與理智（按即知性）的直覺是同義語，都是創造性格的，具有創造的作用。[165]他提到在西方哲學中的智的直覺思想，並表示康德在這個問題上有幾點可以說是繼承他的傳統先輩的。第一，就智的直覺為理解言，它的理解作用是直覺的，而不是辨解的，即是不使用概念的。第二，就智的直覺為直覺言，它的直覺作用是純智的，而不是感觸的。第三，智的直覺是靈魂心體的自我活動而單純表象或判斷靈魂心體自己。第四，智的直覺自身就能把它的對象的存在給予我們，直覺活動自身就能實現存在，直覺之即實現之，這是智的直覺的創造性。最後，牟先生指出，智的直覺具有這四點特性，康德認為這種直覺不是我們人心所能有的，只當歸諸神心，只為上帝所擁有。[166]牟先生認為，這裏顯示出康德對智的直覺的體認不夠深刻，也缺乏存在的感受。這個問題，要有待中國哲學如儒家、佛教、道家來顯發。其實康德以後的德國觀念論者在這個問題上已經有較寬鬆的看法，未有這樣決絕地否定這種直覺在我

[165] 《智的直覺與中國哲學》，頁 151。

[166] 同前注，頁 145。

們人方面的可能性。胡塞爾也表示這種看法是不正確的，只是未有點名批評康德而已。

按感性與知性所了解的是現象，而智的直覺所了解的是物自身。牟先生指出，在康德看來，外物出現於我們的感性主體（按應包含我們的知性主體）面前的，是現象（appearance）。這種現象的出現，是認識論性格的，不是存有論性格的。希臘的辯士（sophist）和柏克萊並沒有康德所說的「物自身」這樣東西，到康德才明顯地說出來：凡出現在我這裏的，依於我的覺知的，只是一現象，不是一物自身。康德有一個「物自身」概念的預設。他認為物自身是永遠不可能依於它的物自身的身分而出現在我們面前，但它有一個支點，我們必須預定它。它不是一個抽象物，只是永遠不可能在我們的感性主體面前出現而已。[167] 按這倒是一個非常有趣和值得思考的問題。就我們一般的理性的想法、要求而言，任何出現在我們的感性和知性面前的東西，它背後必有另一東西來挺它、支撐它，否則這東西的出現便不可能成為事實。這的確是我們的理性的想法（rational thinking），與我們的知性所發出來的因果關係的範疇相符。眼前出現的東西是果，此中必有另一東西在它的背後，作為它出現這一事實的因。這都是沒有問題的。問題在我們無法看到那作為因的東西，甚至沒有任何途徑（依康德的說法，又以我們人類的立場來說）去證知那個因的存在性。對於它，我們只能憑純

---

[167] 《現象與物自身》，頁 3-4。牟先生索性把話說得更確切，更堅定：即便我們有智的直覺，我們的範疇也不能應用到物自身方面去，智的直覺仍然是無用武之地。智的直覺只能覺具體的、特殊的、個別的物自身，不能覺範疇所表示的「對象一般」。（《智的直覺與中國哲學》，頁 122）不過，牟先生對物自身雖然不能接近它，但還是有點不捨。他說：「我們可以這樣去思對象和物自身，即依在或不在一定關係中之方式而思之。在一定關係中，名曰現象；不在一定關係中，即名曰物自體、對象在其自己。」（同上書，頁 116）

智思來思考它，我們沒有接觸它的任何門路。以笛卡兒的詞彙來說，我們只能思它，但不能說它存在。要說它在或不在，需要另外的機能，這便是睿智的直覺。這需要是睿智性格的，感性的直覺不算數。依康德，我們人類沒有這種直覺，只有上帝才具有。因此，對於這個作為因的東西，說它是「物自身」也好，「物的在其自己」也好，「物如」也好，總之我們人類是沒有這種接觸它的機能的。這不是一種弔詭（paradox）麼？這是我們的理性要求和直覺（感性直覺）之間的矛盾。在上帝來說，不會有這種矛盾。牟先生在這裏要做的，是要在知識論與存有論方面突破這個弔詭，證成人類自身亦具有或至少可以培養出睿智的直覺，以觀取物自身，同時也以感性、知性了解現象，最後得以證成無執的知識論與無執的存有論。當然，要證成睿智的直覺，要通過非常艱苦的工夫實踐。

牟先生對物自身這樣念念不捨，認為即使不能證成其實在性，但還是要預設它，像佛教的經量部預設外界實在那樣，則物自身必定是一個有價值意味的概念。牟先生也的確有這個意思，他表示康德所說的物自身應是一個價值意味的概念，而不是一個事實的概念。問題是在他的系統中不足以充分而顯明地證成這個價值意味的物自身，只能隱約地把它烘托出是如此如此。[168] 對於這物自身，倘若從胡塞爾的現象學來說，則人會馬上想到「回返到事物中去」的名言。物自身與此中的「事物」（Sachen）應有一定的關聯，即使不視此中的事物為物自身，也不能不承認這物自身與平常事物有一定的連繫，而確認物自身作為一個價值的、現象學的概念，不是止於預設而已。它與我們日常生活所接觸到的實在的事物的密切連繫，是呼之欲出的。一個預設性格的概念，應該沒有這樣的實在性。

[168] 《現象與物自身》，頁 14。

明乎此，牟先生把作為預設概念的物自身，推上去而為一批判性格的方法論的概念，便不足為奇了。牟先生表示，物自身不是通常所說的形而上的實體，如上帝、自由意志（牟先生以實體來說自由意志，未見恰當，我想自由意志應是一終極義的活動。我想以「化存有為活動」中的活動來說自由意志，比較恰當。自由意志應是在活動中展現其存在性的，而不直接就是一實體性的存有）、梵天、心體、性體、良知等等，物自身是批判方法上的一個概念，它可以到處使用，一草一木可以說物自身，上帝也可以說物自身。上帝的父位是物自身，子位則是現象。[169] 這樣，牟先生便帶出物自身有以下五個意義：

1. 現象與物自身的分別是超越性格的分別，這種分別也是主觀的、批判方法上的。
2. 物自身是超越的，但不是形而上的實體。
3. 物自身不是康德的《純粹理性批判》中的〈超越推述〉部分中所說的「超越的對象＝x」，不是對象一般，不是範疇。
4. 物自身只是一物的，不與感性主體發生關係。
5. 物自身既不對感性主體而現，它根本不是經驗知識的對象，它根本沒有「對象」義，它是無對自在而自如，它是超越知識而為外知識的。[170]

按牟先生在這裏說物自身的五項意義，是以一般的知識論作為背景而說的。它超越一般說的知識，但不是完全不可認識，不可接

[169] 按耶穌是上帝的道成肉身，他出現於世間，可以作現象看，而上帝則是他的本源、依據，是看不到的。

[170] 《智的直覺與中國哲學》，頁 106。

觸。它的相應的認識機能是智的直覺。智的直覺認識物自身，同時即給予它存在性，而創造了它。這樣的活動，我們通常說為實現（realization），是存有論的實現。故物自身與其說是知識論的概念，不如說是存有論的概念。

康德認為智的直覺只能有於上帝，人不能有之。牟先生則不同意這種觀點，他認為人亦可有智的直覺，以此可以認識、體證物自身。這是大關鍵，是康德與牟先生的決定性的分歧之點。牟先生認為在這大關鍵之中，知體明覺的感應與識心之執的根本對照是必須預設的。知體明覺與智的直覺是連在一起說的，雙方都是超越性格，也有很多重疊之處，交集頻密。知體明覺傾向於存有論，智的直覺則傾向於工夫論、救贖論，但雙方的歧異不是那麼明顯。牟先生特別強調，我們對於知體明覺的感應要有真切而相應的體悟，否則對於智的直覺不能有清晰而明確的觀念，因而對於物自身亦不能有清晰而明確的觀念。倘若是這樣，我們勢必會將智的直覺推到上帝方面去，而物自身的清楚而明確的表象、具體而真實的意義，亦將只屬於上帝的事，只有上帝才能知之。[171] 在這裏，牟先生似乎要表達一個意思：對於智的直覺的開拓，我們人本身亦是有相當程度的主動勢與決定權的。智的直覺的存有論背景，是所謂無限心，由此可讓我們通於形而上的真實、上帝。這無限心不單是屬於上帝，人亦可有之，只是人在日常的生活中不能夠牢牢抓緊，操之在我耳。無限心發而為智的直覺，了達物自身，開拓存在世界，實現道德的、宗教的、藝術的文化理想，絕非不可能的事。我們通常說實現物自身、創造物自身，若物自身是就自然的存在、一般的物體說，是不好理解的。但若以行為來說物自身，作物自身的行動轉向，便

---

[171] 《現象與物自身》，頁216。

順暢得多。古今志士仁人，為了一個道德理想、對自己忠誠，而殺身成仁，捨生取義，這樣的例子，在歷史上多的是。

無限心是對著有限心說的。牟先生在這裏也提出精確的論點，指涉這兩種在外延上殊異的心靈。他表示，對於同一物，對有限心而言是現象，對無限心而言則是物自身。這個觀念意義深微，即康德為一代哲人，亦不能充分證成。上面提到物自身是一個具有價值、估值意味的預設概念，牟先生即順著這點就實踐的脈絡說下來。他表示我們如要穩住這個具有價值意味的物自身，則必須在我們自己身上展露一種主體，它自身即具有智的直覺。他又提出忠告：我們不要把無限心只移置於上帝那裏，在我們人類身上便可展露出無限心。他又強調在方法論上把我們的感性與知性加以封限過來，把它們一一封限住，不單視之為事實上的定然性格，而且須予以價值上的決定，說明它們只是識心之執的表現。[172] 這執不是負面意義的，而是正面意義的；唯其一執，我們的知識世界才能開拓出來。

十六、現象與物自身的超越的區分

上面我們分別探討了很多有關現象與物自身的對比問題。現在要對兩者作一個總體的觀察與省思，主要是看兩者如何區分開來。牟先生提出，現象與物自身的區分，是一個很難了解和處理的問題。他提出現在的人所理解的現象與物自身的區分，大體上都是採取英國的洛克的那種分法，即是對象的第一性與第二性的分法。康德曾經說得很清楚，洛克的第一物性與第二物性的區分是經驗性格的區分，第一物性與第二物性都是從經驗性格來說的，這是經驗性格的區分。而康德所說的現象與物自身的區分，在牟先生看來，卻

---

[172] 同前注，頁 16。

是超越性格的區分，即是經驗性與超越性的區分。[173]

牟先生指出，物自身的概念似乎不是一個「事實上的原樣」的概念，因此，也不是一個可以接近之而總不能接近之的客觀事實，它乃是根本不可能以我們的感性與知性去接近的。按牟先生在這裏提到「原樣」、「接近」的字眼，明顯地是衝著柏拉圖的理型說而來的。理型是現象界的經驗物體的原樣，是最完美的，後者則是它的仿製品，不管如何製作，如何在外表上接近理型，都不能臻於理型般圓滿，因為後者有物質性，有物質性即難以圓滿。牟先生這裏提到，物自身不是感性與知性的對象，因此可以說是一個超絕的概念。我們的感性與知性不能對物自身建立知識，這是一個超越的問題，不是一個程度的問題。物自身是超越的東西，不能與成就現象知識的感性與知性相提並論。再進一步說，如果「物自身」的概念是一個價值意味的概念，而不是一個事實概念，則現象與物自身之分需是超越的，才能穩定得住；同時，我們的認知心或知性的不能認知它，正展示這裏的問題是一超越的問題，而不是一程度的問題。[174]

牟先生指出，如果我們只內在於知性，我們亦只能知「多樣地現者」的主觀性與「概念地決定之」的客觀性這種分別，而大可即以這客觀性為物自身。這好像洛克所提出的第一性與第二性的分別，第一性是客觀的，同時亦即是物自身。但康德以為這第一性與第二性的區分仍是經驗性的區分。例如虹是現象，雨是物自身。這在物理學的觀點上，無疑是真的。但康德認為雨並不是他所說的物自身，因為它仍然是一經驗的對象，仍然是一現象，只是它能引生

[173] 牟宗三講，盧雪崑整理：〈西方哲學演講錄〉，《鵝湖》第 340 期，頁 9。

[174] 《現象與物自身》，頁 7。

虹的現象而已。康德所說的區分是超越的，不是經驗的。在他看來，倘若我們只是內在於知性來看問題，則不能見到這種超越的區分，因知性只能見到經驗的東西，不能見到超越的東西。我們必須外在於知性而對我們人類的知性（連帶著感性）加以反省，超越的區分才能說。牟先生指出，我們人類的知性是使用概念的，並不是直覺的，而我們的感性是在一定的樣式下並以時間空間為其形式來活動。上帝的知性則不使用概念，而是直覺的。[175] 我們人類的知性有它的特殊性與有限性，這些特殊性與有限性讓我們能客觀地決定對象，但卻是以現象的身分來決定。而上帝則決定祂的所知的對象為物自身。這樣，我們便知道物自身與現象的超越的區別。[176]

牟先生進一步表示，康德理解物自身，視之為沒有時間性空間性，這含有豐富的價值意味，但上帝創造說不能極成這種價值。牟先生認為，上帝所創造的雖是有限物，例如人和其他動物，這些有限物在時間空間中流變無常，這是我們自己說的，在上帝的眼中，沒有時間空間，也沒有所謂「流變無常」。即是說，所謂有限物在時間空間中，在流變中，那是我們有限物自身的事，是所謂現象，上帝自身只創造物自身，不創造現象。在祂的眼中，只見物自身，不見現象，祂與後者並無任何連繫。我們說某某東西是現象，那是我們以實然的自己去說而已。人自身當作一被造的、獨立的自體或個體物看，但他在上帝面前，也總是被視為物自身，不是現象。[177]

關於本節所討論的現象與物自身的超越的區分，依牟先生的

---

[175] 上帝是否真以沒有概念的直覺和不使用概念的知性來認識、實現存在物，仍是很難說的。

[176] 《現象與物自身》，頁 5-6。

[177] 同前注，頁 110-111。這裏筆者加上了一些自己的理解。

看法，是康德哲學的全部系統的重大關鍵問題。他甚至說，這種區分或對比幾乎在康德的《純粹理性批判》全書中每一頁都可以見到或感覺到。這是康德的最高而又最根源的洞見。但遺憾的是，人不能證成這種富有深邃智慧的見解，不能在自己的生命中體證出物自身。其關鍵問題是人自身不具有也不能培養出能證成這種智慧的能力，這即是智的直覺或睿智的直覺。這起碼就康德自己的看法是如此。以下我們試看一下康德以外的其他哲學家對這個問題的看法，特別是中國的儒家、佛教與道家方面的。

十七、執的存有論與無執的存有論

上面我們曾對現象的問題作了多元的探討，在這裏，我想重提一下。我們通常說現象，總是會偏在客體的對象方面說，其實也可以在主體一面說。牟先生便說，那停住而自持其自己的認知主體對那知體明覺的真我而言，亦是一現象，但這不是被知的對象義的現象，而是能知的主體義的現象。這一現象是那知體明覺的凸起作用所致，由自覺地起執著而停住下來，而生起的。[178] 牟先生以陸象山的「平地起土堆」的說法來說這凸起作用，這凸起是知體明覺所起現的認知我，因此是有我相的。牟先生表示這有我相的認知我是一種形式性格的有，而凡是「形式的有」，若照康德的詞彙說，都要以「純粹的直覺」來確認。它的凸起便足以成為一種現象，但這不是感觸的直覺所覺攝到的雜多而有待以概念來決定、處理的，因它只是形式的有、思想的我，無雜多可言。這思想的我即有我相，

[178] 在這裏我們要注意有關的執或執著是知體明覺在「自覺」的狀態下而這樣做的。我們通常說執著，是順著無明的活動說下來，其中一個結果是對事物起執著。無明是負面意義，而執著也是負面義。但知體明覺自覺地起執著，這則有正面義，表示知體明覺為了成就某一活動目標而這樣做的。對於這種執著，知體明覺是意識到的，而且確認自己需要有這種執著。

相應地，在知體明覺感應中的凸起的東西亦成為一對象，即成為對象相的東西，這即是現象義的對象。牟氏指出，這現象義的對象雖憑依作為知體明覺的物自身而凸起，卻不是「物自身」的客觀地存有論的自起自現，而是知性的認知主體所認知地挑起或縐起者。[179] 這是認識論意義的現象，而不是存有論意義的現象。牟先生提醒說，康德在這裏以知性的超越的分解，所謂「超越哲學」，以代替存有論，是要想把傳統的存有論繫於知性的認知活動上講，因此，現象只是認知意義的現象。牟先生指出，如果在這裏仍要說存有論的話，那只能是現象界的存有論，即「執的存有論」或「有執的存有論」。平地上的實事實理則是本體界的存有論，即「無執的存有論」。[180]

在這裏，我們可以看到，說存有論，不管是有執的存有論，或無執的存有論，都不能不涉及自我的問題。牟先生提出三種我，分別以不同的直覺來與它們相應、認識。這即是，知體明覺的真我由智的直覺相應；認知我由形式直覺相應；心理學意義的假我由感觸直覺相應。[181] 在我們目下所直接指涉的，是那開拓出有執的存有論

[179] 按這若不是物自身的自起自現，則物自身如何呈現其自己呢？如何成為現象而呈顯呢？牟先生在這裏的說法似有問題。

[180] 《現象與物自身》，頁 127-128。牟先生以「執的存有論」與「無執的存有論」對說，不是很順暢。存有論既然有「有執的」，也有「無執的」，則與「無執的存有論」對比的，應是「有執的存有論」，這樣有無相對比，才順暢、自然。故我很多時用「有執的存有論」來替代牟先生的「執的存有論」。

[181] 《現象與物自身》，頁 165。這裏要對形式直覺作些說明，但由於篇幅有限，只能作扼要的闡述，其詳可參看《現象與物自身》，頁 162-165。依康德，穿插於形式與直覺兩個概念中有「直覺的形式」和「形式的直覺」。直覺的形式只給予一雜多，而「形式的直覺」則給予表象的統一。關於後者，康德是就雜多的統一的表象而說「形式的直覺」，這也可以說為「先驗的直覺」。這是以時間空間為直覺。凡是形式的有，都可以形式直覺說之。（同上書，頁 163 - 165）

的具有執著性的認知我或思的我。牟先生認為，這種我是空無內容的，它的所謂有定常性的東西，是形式的我、形式的有。它的形式義，可以用「架構」來說。它的執著性的思維，來自邏輯的作用和需要使用概念，這些概念就基本性、先在性說，或是邏輯概念，或是存有論概念，這都是架構一義的所涵。所謂架構，依牟先生的說法，是使用概念把自己撐架起來，而成一客觀義的、形式義的我。架構與概念的使用是分不開的。這架構是甚麼東西呢？它只是那知體明覺的光輝停滯而不起作用，而不是實質性的結構或構造。它的解構與形成，端賴執的作用的有無：無執便消解、解構，有執則形成。一旦形成了，便形成了，其自身沒有所謂生滅變化。[182] 牟先生鄭重提出，這一切的說法，是要解明這作為架構的認知我或思的我是一個「形式的有」，不能把它看成是那知體明覺的無我相的真我。認知我或思的我不可能是一真我，這一切都是知體明覺的那一執著而可先驗地分析出來的。便是由於這自己停住而自持其自己的「形式的我」，則在知體的明覺感應中的東西便很自然地被推向外面而成為一所思的對象，這對象正是現象義的對象。這裏有一種我與對象之間的對偶性，這是由知體明覺的不經意的一執而凸起形成的。[183]

牟先生又從唯識學的泛心理主義的理論來說認知心。這種心不管是發自哪一種感覺器官，由於它畢竟不是由無限心所發出來的智的直覺，因此始終不能免於認知心的執著，而唯識學所說的識心，由於有第八阿賴耶識（ālaya-vijñāna）與第七末那識或我識作為基礎，其執著性格更為濃烈。他也指出，認知心或認知主體一般來說

---

[182] 按這認知我或思的我沒有質料作內容，因此無所謂生滅變化，而只是一形式的條件。

[183] 《現象與物自身》，頁 124-125。

好像與執著無關，那是由於我們習於範疇、法則、邏輯、數學、理性這些莊嚴的名相日久，以為這些東西與識心或認知心的執著沒有關聯。但若把它們與智的直覺作一精細的對比，由於它們全是由認知心、認知主體所發出來的，仍不能免於識心、見分心的執著。這見分心是從唯識學所提的識分化為相分（nimitta）與見分（dṛṣṭi）兩面說的，相當於認知主體。都要被轉捨的，轉而為智（jñāna），才能免於執著。康德自己也看到，單靠這些東西（範疇、法則、邏輯、數學、理論理性、佛教說的識心）是不能知本體界、睿智界的自由、不朽、上帝以及物自身。這是他的功勞、過人之處。但牟先生仍批評他把智的直覺只推給上帝，則這本體的世界變成冥闇，人無法接觸它，即趨近它也不可能，這是康德的不足處。[184]

說到這裏，為了對牟先生言執的深層理解，以展示他的無執的存有論的理論架構與理論內涵，我們有重溫一下他對康德的知性、認知心或認知我的看法的必要，因為他自身的有關知性、認知心或認知我的觀點，基本上是借康德在有關方面的說法而展示出來的。同時，牟先生也以儒家與佛教特別是唯識學的觀念：儒家的知體明覺、自由無限心，唯識學的識心之執，來進行他的探索，因此我們在這裏也會涉及這些觀念。

牟先生表示，知性、認知主體是由自由無限心的自我坎陷而成，它本來便是一種執或執著的活動。[185] 它執持自己而成為認知主體，同時也把物自身推出去而視為它的對象，因而亦成為現象。在牟先生看來，如上面所已說過，現象是由知性之執而執成的，就物

---

184 同前注，序，頁 16。

185 說到自我坎陷，牟先生通常是就知體明覺說的，這裏則就自由無限心說。兩者都是儒家所強調的具有終極義的形而上學的觀念。

自身而綰起或挑起的。他把知性之執，以佛教的詞彙來說，視為識心之執。在他看來，識心是通名，知性、想像和感觸直覺則是識心的三種表現形態。牟先生提出要以此種看法或觀點成立一「現象界的存有論」，也就是「執的存有論」。[186]

牟先生進一步表示，知體明覺的自覺地自我坎陷意味著它從無執轉為有執。自我坎陷自身便是一種執或執著活動。這並非必然表示下墮。倘若不這樣地坎陷，則永遠不會有執著，亦不能開拓出知性或認知主體。牟先生強調，如前面提過，知體明覺自覺地要坎陷即是自覺地要作出這一執著。這不是無始無明的執，而是「難得糊塗」的執，因此是「明的」執。這一執是知體明覺的凝滯而自持其自己，失去明覺而停住下來。牟先生用的字眼是在神感神應中而顯停滯相。它原是無相的、無執的，有停滯相即有執。嚴格地說，知體明覺並不能真正地停滯不動而執持它自己；它一執持，即不再是它自己了，它的明覺生起滯礙而偏限於一個角落。它是以自己的影子而存在，它的真正的自己隱而不彰，而以「認知主體」出現、活動。以牟先生自己的話語來說是，認知主體、認知我就是知體明覺自己的光輝停滯下來而向側投映，失卻創造性能，只能作靜態的知解、分析活動，變成一個思解的我。[187]這種我在知識論的脈絡中說，當然有相當的價值。

按牟先生的說法，知體明覺的自我坎陷或自我否定煞是用心良苦的。它不能永遠停駐於明覺感應的狀態中，而是要轉為認識主

186 《現象與物自身》，序，頁 7。按這相應於筆者的純粹力動現象學中以純粹力動為終極原理，它直貫於主體中而成睿智的直覺，後者自我屈折而成知性。

187 《現象與物自身》，頁 123-124。在這裏，筆者按牟先生的原意說，但略為改動了字眼。

體、知性，以這知性與物為對，使物成為對象，以開拓出存在世界、對象世界，從而察究其曲折的、多元的相狀。這種活動與其說是下墮、否定，毋寧應說是充分實現其自己，讓自己有一種辯證的開顯活動，讓自己的本質得以呈顯。海德格說存在在呈現、顯露活動中證成其本質，牟先生則說明覺要分化，才能解決種種屬於人的特殊的、曲折的問題。知體明覺既然開立出知性，則在感應範圍的東西才能被推出去而外化為對象，多元的現象的世界才能說，在現象層次的知識論才能說。

在這裏，牟先生對認知心特別是知性的功能提出兩個矢向：內斂的邏輯性與外及的存有論的概念。前一矢向是以邏輯性的範疇為中心，後一矢向則以存有論式的範疇為中心。這兩個矢向是同時生起的，是識心之執的兩個面相。他的《認識心之批判》是探究前一矢向的。後一矢向則是他本來未有重視或未有顯明地意識到，是他後來才重視的康德的具有存有論的指涉的知識哲學。他認為，康德所提的外及的存有論的範疇所成的存有論不是真正的存有論，這充其量只能說是執的存有論、現象界的存有論，而現象是識心之執所挑起的。在牟先生看來，內而邏輯性，外而現象，都是識心之執的痙攣或抽搐的結果。[188] 他認為真正的存有論應是本體界的存有論，這是無執的存有論。不過，他也未有完全忘卻那有執的、現象性格的世界和有關它的存有論。佛教那麼重視覺悟、解脫，結果還是說二諦，真、俗的世界一齊說。牟先生的看法是，那種痙攣或抽搐的現象世界亦是一種有，而且與我們的生活又那麼近，我們是不應該不理會的，毋寧要對它有一個理性的說明。於是，牟先生便建立一種圓融的存有論的觀點：我們一方面有執的存有論，這即是現象界

[188] 牟先生常說識心或知性挑起、縐起作為現象的存在物。

的存有論，同時更有無執的存有論，這即是本體界的存有論。前者對識心說，後者則對知體明覺說。[189]

以下牟先生單就識心的本執的不同活動、作用，而建立執的存有論與知識論。他表示，由識心的本執先驗地知現象（痙攣）的普遍的性相，而有執的存有論。由識心的本執經驗地知現象的特殊的性相，而成就知識論。按這兩者都是由識心的本執而成，何以有知識論與存有論的不同，牟先生在這裏欠一說明。由識心的本執的內斂的邏輯性說超越的運用，因之以獲得經驗的知識，這是知識論。由識心的本執之外及的存有論的概念說超越的決定，因之以使經驗知識與經驗知識的對象為可能，便成執的存有論。[190] 按以識心的本執先驗地知現象，而得其普遍的性相，這是知性以它所發出的範疇來理解現象的普遍性相，但它的主要作用是以範疇來定住現象，使它們都存在於一個有規則、倫序的狀態中，而不相互卷舒、混淆。存有論便是在這種存在物各得其所中說。這種存有論沒有甚麼不好，也沒有負面的意味。在這個脈絡下，執的活動還是有它的意義與價值。只是我們只能見各種存在的現象，它們現於我們的感官面前的種種多元的面相，而不能見它們的在其自己亦即是物自身一面而已。「執」好像是一個負面的字眼，那是受了佛教的影響，糾纏著現象而固結於其中，在心理學上為現象所繫縛，自由無礙便無從說起。以這種狀態為基礎，而見種種物事的特殊性相，便成就知識論、有執的知識論。另外，識心的本執有兩個矢向：內斂的與外及的。內斂的矢向是識心純粹地以其邏輯性格超越地運用於現象事物中，以得其經驗的知識。外及的矢向則是識心以其超越的範疇外及

---

[189] 《現象與物自身》，頁 210。在有關問題上，筆者加上了自己的理解以助解。

[190] 同前注，頁 210-211。

地運用並且決定現象事物，使經驗知識與經驗知識的對象為可能。從經驗知識的可能說知識論；又從經驗知識的對象的可能說存有論。雙方都是有執的性格。

不過，牟先生所念之繫之的，還是無執的知識論與無執的存有論。他表示，我們只有一個認知意義的現象。物自身並不起現這現象。他又強調物自身不是實體，因此，我們不能就此而客觀地亦即存有論地說它自己起現這現象。[191] 我們如果真想客觀地亦即存有論地說自起自現。（牟自己加按語：自起現者不必是現象；筆者也以按語作回應：現象是被執的，存有論地自起自現的，應是無執的現象。）我們可重溫一下海德格的名言：存在在起現中證成其本質，那存有論必是無執的存有論。在牟先生看來，無執的存有論是就知體明覺說的，而這知體明覺是實體。他進一步表示，如果知體明覺是體（理體），則實事實物皆是用，而此用應該不是現象。實事是事之在其自己，事不應作事觀，而是知體明覺的著見，這便不是現象。實物是物之在其自己，物不應作物觀，而是明覺的感應，物無物相，即是無物之物，故也不是現象。牟先生在這裏也下了重語，表示依康德的嚴格意義來說，現象只在「認知度向」的介入上而起，即只對認知主體而起，而這種起是認知主體之執所挑起或縐起。這是說，認知主體即於物之在其自己或物自身而永不能達致現象，便

191 《現象與物自身》，頁 128-129，概括注 191-194。在這裏，牟先生說物自身不是實體，因而不能起現現象。這番說法得檢視一下。若就康德來說，物自身對於人類是虛而不實的，它只能作為一個預設來看，即是，流變的現象背後應有一個不變而常住的東西來支撐它，這東西便是物自身。但我們人類沒有證成它的途徑；因為只有睿智的直覺才能證成它，但我們人類沒有這種直覺，只有上帝才有。但若就中國哲學特別是儒學來說，物自身應有實體義，因為它來自客觀的形而上的實體，如天道、天命、天理、良知，它是由後者所創生的。形而上的實體是實體，它所創生的東西亦應是實體。牟先生可能要確認物自身不能生起現象，因而說物自身不是實體。

虛即地（筆者按：這「虛即地」用得很巧妙，這是說虛即，不是說實即。認知主體不能實證物自身，只能虛證它，除此之外無他途，即便是虛證，也得做得煞有介事的樣子，不能被人看破）即於物之在其自己或物自身之中而挑起或縐起現象。[192] 再者，牟先生又談到體用問題，他強調我們不可能在無執的存有論的體用關係上說現象，則在無執的存有論中的現象應該是甚麼樣的東西呢？它們之間是否也可以說分別呢？[193]

另外，實話實說，在無執的存有論中，依筆者的《純粹力動現象學》，是不能說體用關係或體用論的。體用論可用於一般的事物的相互對待的現象界中。但無執的存有論是一種終極的理論，涉及絕對的、超越的真理，在這種情況，體用論不能說，不能被視與一般的現象（相對性的現象）那樣，可建立體用關係。[194]

---

[192] 牟先生在他的著作中常談到知性或感性挑起、縐起現象，但未有詳細交代這種挑起、縐起的活動的程序是怎樣的？知性是接觸抽象的東西的，感性則接觸具體的經驗事物，這兩種不同的認知機能，如何同時都能挑縐起現象，而開拓出現象世界、存在世界呢？這需要有一個存有論的說明。按理知性歸知性，感性歸感性，兩者如何能同時進行同一事務、活動，而生起相同的結果呢？這與佛教唯識學所說的識心詐現而生宇宙萬象是否有交集之處呢？對於這個問題，我們得小心處理。因牟先生的思想是儒家的，是實體主義的導向；而唯識學則是佛教的，是非實體主義的導向。雙方的力動感也會有強弱的分別。另外，倘若說挑縐起現象所構成的存在世界是有執的，則這種說法所成的存有論應該是有執的存有論。有執的存有論最後要轉化為無執的存有論，則在後者中說現象，應該相應地有一些轉化，這又是甚麼樣的轉化呢？對於這些關鍵性的問題，牟先生都沒有交代。

[193] 天台宗的知禮在他的《十不二門指要鈔》中說「除無明，有差別」（《大正藏》46・715 中），這表示即使能斷除無明染法，我們對於具體的現象世界中的種種事物，還是要清楚辨析其異同分際的。人能除掉無明，證得法性而得著覺悟，飢餓時還得吃東西。吃飯可以解決飢餓問題，喝水則不能，我們不能以水當飯來吃，說是一切平等無異。吃飯能解飢，喝水能解渴。飯與水還是要分別清楚，它們還是具有各自的功能。

[194] 關於這一問題的因由，詳參拙著：《純粹力動現象學》（臺北：臺灣商務印書館，2005 年）、《純粹力動現象學續篇》（臺北：臺灣商務印書館，

牟先生強調，我們不可在無執的存有論的體用關係上說現象，他的意思是，現象不是一個終極的概念，故只能於執的存有論中說。能知義的認知我之為現象與所知義的對象之為現象，如果我們也說為是無執的存有論中的現象，是知體明覺的用，這用應該是「權用」，是方便義，是經由知體明覺的自我坎陷而間接地即辯證地開出來的。它雖是虛而不實的，卻是客觀地必要的。在無執的存有論的體用關係中，體是實體，用是實用，這種用可稱為「經用」。[195]「經」是終極的、目的義的，「權」則是權宜的、方便的，則無執的存有論與執的存有論的關係，應是經與權的關係。

最後，牟先生為他的哲學的基型作結：同一東西，對無限心或智心而言，為物自身；對認知心、識心或有限心而言，為現象。前者開拓出無執的、本體界的存有論。後者則開拓出有執的、現象界的存有論。就哲學而言，我們有兩層存有論，也是實踐的形上學。倘若要再分下去，有執的存有論處理、解釋現實世界的多元的問題，無執的存有論則是我們追求的目標，它的價值義、理想義是毋庸置疑的。

十八、對胡塞爾現象學的批判

在當代的西方大哲中，如柏格森、胡塞爾、海德格、羅素、懷德海和維根斯坦，牟先生都有微詞，對懷德海較具好感，欣賞他的有美學情調的形而上學，特別是宇宙論。他最討厭的是海德格和胡塞爾。海氏重視存有，不講道德理性，牟先生批他的哲學為無本，但在某些有關康德哲學的問題上，他頗受海氏的啟發、影響。對胡

2008 年）。

[195] 《現象與物自身》，頁 128-129。

塞爾則完全沒有好感，認為他的現象學全無是處，只是盡說廢話。對於胡氏對康德哲學的解讀，則貶為未能超出超越的統覺的範圍，對物自身的觀念上的探討也沒有新意。他每提到胡塞爾，總會批評幾句，但從未交代胡氏的文獻依據。他是根據胡氏的甚麼著作來理解他的現象學呢？都不清楚。

牟先生提到胡塞爾現象學中層次最高的觀念純粹意識，認為在內涵上未有超過康德的超越的統覺。這個觀念的智思（noesis）與智思的所對（noema），[196] 不外是超越的統覺的轉型，不過胡塞爾是以現象學的方式講，康德則是以知識論的方式講。在牟先生看來，以知識論的方式講，則其體性與作用能同時明朗。但以「能意一所意」的結構講，則不能讓人明白它的作用為何。倘若認為由他的純粹意識的「能意一所意」的結構可讓對象自身呈現，不必受到範疇的操控把持，這樣，便可解放對象，不落於康德的主觀主義的觀點中，而範疇等也可以捨棄掉。這在牟先生看來，便完全不對題，甚至引來更壞的結果：純粹意識變為沒有規定的意識了。他的意思是，純粹意識的作用不清晰、含糊，雖說涉及一切科學的共同基礎的知識，但不能概括康德所說的智思物（noumena）的知識，那即是超絕的形而上學（transcendent metaphysics）的知識。現象學的原初的規定是不能包含這樣的知識的。結果，胡氏的那套現象學，包括純粹意識的「能意一所意」的結構，都不能超離超越的統覺的範圍。[197]

按牟先生這樣理解胡塞爾的現象學，並未能把握到它的真相。胡氏哲學最重要的核心觀念是絕對意識（absolutes Bewußtsein），

---

[196] noesis 與 noema，我們通常分別譯為「能意」與「所意」。

[197] 《中西哲學之會通十四講》，頁 79。

這是對經驗意識（empirisches Bewußtsein）的超越而展現出來的絕對主體性（absolute Subjektivität）。這種主體性能穿越知性的範疇的種種囿限，而直達現象的真相、本質（Wesen）。此中的現象具有終極義，與物的在其自己或物自身同是具有價值義、現象學義的觀念。胡氏即在這裏說明證性（Evidenz）。這顯然超越了超越的統覺的範圍，由知識論作存有論的轉向（ontological turn）。胡氏所說的現象不是一個知識論的概念，而是一個存有論的觀念。便是因為這樣，胡塞爾說抽象物（Abstrakta）即是具體物（Konkreta），因為抽象物在現象學中，都被具體化，此中的抽象性都展示於具體的現象中，抽象的本質與具體物或現象是連在一起說的。一說抽象的本質，便離不開作為它的載體的具體的現象。

換一個角度或面相來看，牟先生提出，胡塞爾以為通過其「現象學還原」，便可「回到事物本身」，由於純粹意識的意旨活動便可解除康德的範疇的囿限、把持，而直達物自身。[198] 牟氏表示這物自身仍是現象，不真是康德的物自身。為甚麼呢？牟氏說胡氏所說的純粹意識仍是識心，不是睿智的直覺。[199] 只是由於胡氏不提外及的存有論的概念，而忘掉識心的本執，不知道識心的邏輯性具有自身的抽搐相，便覺得自己已「回到事物本身」，「讓那展示其自己者即從其自己而被看見」。[200] 牟先生強調，我們需要知道這從其自

[198] 在這裏，牟先生有視胡塞爾所說的「回到事物本身」中的事物本身是指物自身之意，他也認為胡塞爾自己也視這事物本身是物自身。

[199] 對於牟先生的這種理解，筆者有不同的看法。胡塞爾的絕對意識有超越的意涵，它憑藉其意向性（Intentionalität）可向外構架存在世界，這存在世界有現象學的、價值的意義，我們不應作識心看，特別是唯識學所說的識（vijñāna）、心（citta）或意識（mano-vijñāna）。

[200] 按這表示牟先生首肯胡塞爾所說的事物自己對胡氏來說是物自身，只是牟先生不同意胡氏所說的事物自己是康德義的物自身而已。實際上，對於物自身可以有不同的解讀方式；不過，還是以康德的解讀具有代表性。

己而被看見者仍是現象範圍內的自己，而不是康德所說的「物自身」。[201] 種種實在論、客觀主義，他們都以為自己已解除了康德的主觀主義，而回到了事物本身。牟先生在他的知識論中，特別在其《認識心之批判》中，只說知性的「超越的運用」，是單就識心之執的內斂的邏輯性而說，識心便退處於一邊，而讓外物歸外物，便顯出實在論的意味。這是指《認識心之批判》一書所顯示的實在論的意味。外物終究是外物，仍是當作現象看的外物，只要是在識心之執的所外及的，便逃不了。牟先生很重視現象的存有論的根源，它是我們的識心之執所挑綴起的。至於這挑綴活動是如何進行的，牟先生一直沒有很足夠的說明。最後他作結謂：若要超越這種挑綴而起的現象，真正回到事物本身，則必須倚靠智的直覺才行。這是康德不輕許於人的，他只許於上帝。[202]

十九、在中國哲學與宗教，智的直覺是可能的

關於能觀照物自身的智的直覺，康德認為我們人類是沒有這種能力的，只有上帝才有。牟先生認為，在中國哲學與宗教中，例如儒家、佛教與道家，基本上都採取人可能有智的直覺的觀點，只是它們所用的名相不同而已。儒家說仁、良知、良能，佛教說般若（prajñā）、智（jñāna），[203] 道家說靈台、玄智、道心，都是如此。

---

[201] 按胡氏的現象並非一般所說的經驗性格的東西，而是具有終極義的，特別是具有本質意味的東西。關於這點，上面已提及，這裏是作重複的強調。

[202] 《現象與物自身》，頁 211。

[203] 佛教說這種智慧有多種。如唯識宗說轉識成智，便提出四種：成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智。天台宗說一切智、道種智、一切種智。一般又說權智、實智等等。在禪宗，更強調這種智慧的動感性的朗現。在很多公案集（如《碧巖錄》、《無門關》、《從容錄》等）中，我們時常看到祖師以不同的方式，或靜或動，還是以動方面為多，祖師時常以粗暴的動作，當機棒喝，來促發生徒開悟，這無非也是要啓動他們的智的直覺

所謂智的直覺，是一種直覺，但不是感性的直覺，而是睿智的直覺。它可了知事物的在其自己的狀態，亦即是物自身。了解的方式，不必依賴時間、空間、範疇這些曲折的概念，而能直接證得事物的在其自己、本質。牟先生認為，中國哲學與宗教的價值，都建基於這智的直覺的可能性上，倘若人不能有這種認識機能，則中國哲學與宗教的實踐便不能說，餘下的便只有一些常識性的見解了。有關中國哲學與宗教都能證成智的直覺，牟先生在他的很多著作中都有提及，最詳盡的說法，則見於他的《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》。特別是後者，他花了很多篇幅來說儒家、佛教與道家的智的直覺的思想與實踐。我們在這裏便不擬多費筆墨來闡述了。不過，這裏有一點要鄭重表明：牟先生說人有沒有智的直覺是一事，中國哲學與宗教都建基於這智的直覺的可能性上，是另一事。兩者是分開的。我們不能因為中國哲學與宗教都建基於這智的直覺的可能性上，而提出倘若人沒有智的直覺，或我們不承認智的直覺對人是可能的，則中國哲學與宗教的總的成就便立時倒塌，因此非要承認人有智的直覺不可。這種思考是非理性的，是以果來勉強建立因的可能性。倘若中國哲學與宗教沒有顯赫的成就，我們會不會還堅持人可有智的直覺呢？我們可以以同情心來理解牟先生這種說法的苦心，但道理不能這樣說。

在古代印度，智的直覺是人們特別是宗教界人士的主要生活方式。他們通過瞑想或神祕經驗去與生命的根源或宇宙的創生者：大梵（Brahman）相照面。這種實踐在《吠陀》（*Veda*）時代已開其

而已，讓這種智慧的力量凝聚起來，在當下一瞬間爆發開來。至於以靜態表現智的直覺，事例也不少。宋代廓庵禪師的《十牛圖頌》中第八圖〈人牛俱亡〉便展示這種主客雙泯的絕對境界。這種境界需要智的直覺來開拓，一般的識心是做不來的。

端緒，經過《薄迦梵歌》（*Bhagavadgītā*），到《奧義書》（*Upaniṣad*）而大盛。在現代印度，還有很多印度人透過苦行、頭陀行去承接這種先人的生活傳統。

在西方，很多學派、教派都說到智的直覺，和人如何透過實踐來展示它。最顯明的例子，莫如德國神祕主義（Deutsche Mystik），其中的重要人物如艾卡特（Meister Eckhart）、伯美（Jacob Böhme）等。康德說人沒有這種直覺，只有上帝才有。在他之後的西方哲學界，很多人都許人有這種直覺，如費希特、謝林、黑格爾、胡塞爾、懷德海等。日本京都學派的重要人物，如西田幾多郎、久松真一、西谷啟治等，都認同這種觀點，西谷更以「非知的知」來說智的直覺。當代中國哲學家像牟先生那樣煞有介事地強調人可有這種直覺，倒是很少見。熊十力在他的新唯識論的體系中說到性智，這應該被視為相當於智的直覺。唐君毅在他的龐大的著作林中，好像沒有用「智的直覺」字眼，但他在其多冊《中國哲學原論》中，在很多地方說到心，這心即相當於智的直覺，如孟子的「即心言性」和莊子的「靈台心」中的心，應是智的直覺的超越層次。

關於智的直覺，牟先生從科學知識說起。他引述程明道的「萬物靜觀皆自得」詩句，表示在這種靜態的觀照中，是不能開展出科學知識的。上帝不造原子炸彈，祂雖是無所不知，但沒有科學知識。換言之，上帝不以科學的方式去知。佛有一切種智，但佛智並不造亦造不出原子炸彈來。牟先生又自問自答：科學知識有無必要呢？這在上帝方面是沒有的，亦不必要。祂並不依靠科學知識去創造天地宇宙萬物。[204] 照牟先生的說法，就科學知識言，上帝無而不能有，

---

[204] 按這就有點奇怪了。上帝自身是否有科學知識呢？若依牟先生說上帝沒有科學知識，則祂怎麼能創造出能夠發展出科學知識的人類來呢？

人則有而不能無。依中國傳統，人可以是聖，聖亦可以是人。就人言，他有科學知識，而科學知識亦為必要；就人而為聖言，他超越科學知識而不滯於科學知識，科學知識亦不必要。[205]

牟先生確認了不單上帝有智的直覺，了解並同時創造物自身，他便跟著提示我們對於物自身的問題的處理，不要委諸上帝，要自己承擔、培養、經營。有關自己承擔、培養、經營方面，他提出兩點，非常值得我們注意和參考。第一點是，物自身是一價值的存在，它超越時空和概念。便是由於它可在不需要時空與概念的情況下活現，因此，物自身可不受限於時空與概念而有其無限的存在性；我們應在有限的事物中從現象的層面解放開來，體會到它的物自身的狀態，把它從有限性提升到無限性。我們亦要培養出一種把事物從有限轉化到無限的意識。關於這些問題，我們不必多想上帝的創造的問題，在我們身上轉化出、開拓出自由的無限心才是最重要的。在這種理想的達致中，智的直覺扮演著非常重要的角色。第二點是，沿著向智的直覺的培養與發展，我們要先確認智的直覺基本上是一種無限心的作用。一切現象、對象都是有限的事物，為有限心如感性、知性或認知心所認識的。物自身是無限性格的，因此，能夠證成或滲透到物自身的內蘊，是無限心的事，不是有限心的事。智的直覺正是這種無限心，而且是自由的。牟先生提出，自由意志必須是無限心，否則便不能說自由。智的直覺是就無限心的明覺的作用說；我們說智的直覺朗現自由，即是說無限心的明覺作用反照其自己而使其自己如如朗現。因此，智的直覺的主觀活動與其所照的自己之為朗現的客觀性是同一的。內裏並無真正的能所的對偶性，只是一個光輝的大覺在朗現。在這種情況，智的直覺與物自身

205 《現象與物自身》，頁 121-122。

合而為一體，說不出誰是主誰是客，只是終極真理的證成與朗現。[206]

順此下去，牟先生談到設準問題。他提出康德把自由、不朽與上帝這三者視為純粹實踐理性的「設準」（postulate）。之所以是設準，是假設，不能說定準，是由於沒有直覺以展現它的緣故。依康德，能朗現並證成上面的三個設準的，只有智的直覺。倘我們要使這三個設準與數學中的設準區別開來，而成為真實的朗現，成為真正的行為活動，便得在智的直覺上下工夫，使它能在人的日常生活中呈露出來。[207] 牟先生以數學的設準為「構造的設準」，自由、不朽與上帝則是「非造的設準」。[208]

牟先生因此便判定，我們依中國的哲學傳統（也包含宗教傳統），承認我們可有智的直覺。這樣，自由便不是一「設準」，而是一朗現，是動感的表現，而不是靜態的預設。我們也可以說，自由既是一朗現，則它應有客觀地必定是的確定性。但這確定性不是觀解知識的，因為它不以感觸的直覺為支點；它也不是如數學知識那樣以就時空單位來說的純粹直覺為支持點。因此，「自由」或「意志自由」一肯斷亦不是可以通過綜合的程序而被構造而成的，因為有感觸直覺提供經驗性的雜多，或有純粹直覺提供純粹雜多（按這應是指時空），才能說綜合構造。智的直覺根本沒有雜多，亦不使用概念，所以不能說綜合構造。[209] 它是一種純粹的超越的活動、動感，表現在生活上則是一些有理想義、救贖解脫義的行為，「義之

---

[206] 同前注，頁 61。

[207] 這一點讓人想起當年馮友蘭與熊十力討論良知的問題。馮友蘭說良知是一種設準，熊先生不同意，說良知是一真實的呈現。

[208] 《現象與物自身》，頁 60。按數學有構造性，這可在它的種種公式中看到，自由等則是無限的、無規格的存在，故無構造性。

[209] 同前注，頁 60-61。

所在，勢在必行」。在這裏沒有絲毫擬議、利害考慮的餘地。

二十、總的反思

以上我們花了不少篇幅，探討牟宗三的知識論思想。在這裏，我們要作一個總結，反省一下，看牟宗三在這方面的思想有何獨特之處，它對我們中國一向發展得頗為薄弱的知識論一環節，帶來甚麼啟示與貢獻。

首先我們看牟先生的知識論的一些獨特之處。第一，牟先生並未有在知識論方面作過專門而有系統的探討與研究，因此未有寫出獨立的知識論的著作。他與金岳霖、張東蓀、唐君毅不同，後三者在這有關方面都有獨立的知識論的專著留傳下來。金岳霖有《知識論》；張東蓀有《認識論》；唐君毅則寫了一大部《哲學概論》的專書，其中花了很多篇幅闡述知識論的問題，它的廣度與深度，比時下好些有關知識論的專書還要強。牟宗三沒有這種性質的知識論著作。那他有沒有自己的知識論思想呢？當然有，而且他在這方面的思想，在他的整個哲學體系中，占有非常重要的位置，對目下與將來我國哲學在知識論方面的開拓，會有一定的影響。

第二，牟先生的知識論思想主要是順著他研究康德的《純粹理性批判》中的知識論而發展出來的。他在年輕時寫有《認識心之批判》一書，表面看來是一部知識論的專著，而且來頭不輕。其實不是這樣。他是在研究康德的批判哲學之餘，認為康德所作的知性的內斂的、邏輯的發展不足，寫得不夠好，他自己在這方面作進一步的研究，而寫成專書，以為可以取代康德的《純粹理性批判》一書。後來他發現，康德這本鉅著有知性或認知心具有存有論的指涉、內涵，是他在寫《認識心之批判》時所未見到、未有留意的。而且這

方面在哲學的整體來說非常重要。因此他後來在這有關方面做了專精的研究與開拓，這即是我們在他後來所寫的《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》二書中所見到的。因此他自譏他的《認識心之批判》「生不逢時」，未有受到足夠的留意。其實「生不逢時」除了由於此書的用語艱澀難明外，主要的原因在這本書未有論及知性的存有論的指涉，未留意到知性的範疇概念對存在世界的決定一重點。關於這點，我們在下面會有更多闡述。

第三，西方哲學講知識論，通常都集中在認知心與認知對象及兩者的關係來說。這可說相應於佛教所講的世俗諦（saṃvṛti-satya）。認知心通常指感性與知性，它與認知現象都屬於現象層面。至於對超越的、終極的真理或上帝以至一些具有神祕意味的東西的認知，則委給形而上學與宗教學方面。這則相當於佛教所謂的勝義諦或第一義諦（paramārtha-satya）。在牟先生的知識論中，對於世俗諦或勝義諦這兩個層次的真理，區分得更清楚。他分別以執的知識論與無執的知識論名之。牟先生在講知識論之餘，又很重視存有論。執的知識論與無執的知識論在開拓存有論方面，分別成就執的存有論與無執的存有論。他非常重視存有論，以至於視知識論為權說（方便說法），視存有論為經說（終極說法）的程度。

第四，承接著上面一點，牟先生對知識問題的探究與開拓，像對其他問題的處理那樣，以德性的或道德的主體為根本立場、立足點，視這主體為自由的無限心。他強調我們要先由我們的道德意識顯露一自由的無限心，由此說智的直覺。他表示自由的無限心是道德實體，由此可開出道德界；它又是形而上的實體，由此可開出存在界。這存在界的存在正是物自身、「物之在其自己」，因為自由的無限心是沒有執著的。他提醒說，「物自身」概念是一個有價值

意味的概念，不是一事實概念，它亦正是物的本來面目、物的實在。我們由自由的無限心的開出存在界，可成立一本體界的存有論，亦是無執的存有論。[210] 在講知識論方面，他仍未有給予知識一獨立的位置，仍堅持以智的直覺為中心概念的無執的知識論，由此通向無執的存有論。這是他的出發點，也是他的終極的處所，與他跟張君勱、徐復觀、唐君毅三人在一九五八年元旦發表的〈中國文化與世界：我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉所強調的道德取向並無殊異，而且更把這道德的取向向形而上學、存有論方面拓展。在他來說，知識論，不管是有執抑是無執，其最後目標，分別是執的存有論與無執的存有論。關於這點，我們在下面會再有討論。

以上是我們在了解牟宗三的知識論思想之先所應該具有的概念，掌握了這幾點，牟氏的知識論的內蘊及其意義便不會那麼難懂。現在我們回到他早年寫的《認識心之批判》的意涵和它的不足之處。在本章第九節中提到知性或認知心、認知我的存有論性格時，說到他寫《認識心之批判》其中的一個意圖是要在康德的超越感性論之外，證成知性的自發性，以它所具有的邏輯概念來取代康德的範疇理論。當時他認為知性只有邏輯的指涉，後來才承認知性亦有存有論的指涉，那是康德的《純粹理性批判》所著力要確立的，特別是其中的〈超越推述〉（tranzcendentale Deduktion）一節，便是要證成知性的範疇對現象世界的影響的客觀妥實性與必然性。這點非常重要，同時也激發起哲學界的「知性為自然立法」的激烈的爭辯。在牟先生看來，這個問題非常重要，但他的《認識心之批判》完全沒有涉及，這才有後來他的《智的直覺與中國哲學》與《現象

[210] 同前注，序，頁 7。

與物自身》的撰著一事。他越來越看重知性的存有論的指涉，比康德本人尤有過之。因此，本章才特別著重在上面剛提及的牟先生的兩本著作的知識論思想，而且把它們作為探討的核心文獻與觀點，是物自身層次的知識論與存有論的焦點問題。一般人說起知識論，幾乎都說知性、感性與對象這些東西，牟先生說知識論，則把物自身與智的直覺放在首位。因此，本章的探討，也並不著力於《認識心之批判》一書，而著力於《智的直覺與中國哲學》與《現象與物自身》二書。

就知識論的重點概念「知性」來說，牟先生提出這知性具有兩種作用：內斂的邏輯運用與外及的存有論性的決定。內斂的邏輯運用指知性在邏輯方面的智思活動；所謂「內斂」的意思是這種智思的純思考的作用單單在識心之執的在現實的思考活動中便能被分析出來。識心之執可以自己活動，不涉及現實存在；它自身能發出先驗概念亦即是範疇以成就純粹的邏輯系統和數學的純粹演算，以展示純粹的智思、思維自己。知性的外及存有論的決定則指知性不單可以作純粹的形式的思考，同時也可以提供範疇一類存有論的先驗概念以範鑄感性所吸收自外界的雜多、與料，以至於現象，把它們放置在一個框架的位置中，而成為對象，而不會到處游移。牟先生在寫《認識心之批判》時並未覺察到康德的範疇思想在這方面的意涵，故他自己也好像不太重視這本書，起碼很少提及。康德書中的〈超越推述〉便是要證成範疇必能客觀地、必然地應用於現象世界，而決定後者，使其中的事物都成為知識論義的對象。他並把知性只是自己在作用，以成就邏輯與數學的形式學問，不指涉存在的、實在的世界，稱為知性的超越的運用；而把知性涉入存在世界，對後者進行形構、塑造的作用，稱為知性的超越的決定。

牟先生對超越推述提出他自己的看法。他說範疇來自知性，是主觀構造，雜多或現象來自外界，是客觀的東西，雙方的來源不一樣，知性的範疇如何能必然有效地應用到現象方面去呢？因此需要一超越的推述。之所以是超越性格的，是因為範疇是超越的或先驗的。在這種推述中，康德證成經驗性的認知活動的條件，同時也是經驗對象可能的條件，這條件即是範疇。先驗的範疇既然是經驗對象的可能條件，它能必然地應用到現象之中，便沒有問題了。牟先生認為，這種超越的推述可以是不必要的，不必去做的，只要知性在事前對現象作點工夫，把自己摻涉到現象中去，挑起、縐起或挑縐起現象便成。他在這一點上的說法不是很一致，有時也說感性挑縐起現象。他甚至說過本章第十節所提到的觀點：外在於我們的存在有其法則，這些法則為我們的知性的範疇所逼顯。對象的對象性由主體逼顯，不由主體製造。

在這裏，明顯地是有文字上的問題，牟先生對於感性、知性的挑縐起現象的觀點，或許未完全決定下來。不過，他的想法還是清楚的。我試以上面闡述過的「著象」、「著相」的概念作一些說明與澄清。所謂「著象」是知性滯著於感性所挑趨起的現象，或滯著於知體明覺的感應作用中的自在物，而以思考來縐起的現象。「著相」則是知性在著象中執持現象的定相。牟先生指出，知性或識心之執即著象又著相，我們可以即就所著的象、相而外及地、超越地分析出這些作為先驗的存有論概念的範疇。他明確地指出，先驗概念或範疇之能影響外物甚至成為外物的存在條件，正是由於知性在著象、著相中而執成的。現象之為現象，是基於感性挑起與知性的執縐而成的。一說現象，便不得不設定識心的挑縐作用。對於現象，只要一提起，便包含著識心之執的著象、著相的情況，知性的範疇早已作用於現象中，對現象進行了決定的作用。我們應就知性的即

於現象而論其執現這些先驗概念，則已能把知性封住。[211]

到了這裏，關鍵性的問題便出來了。牟先生說先驗概念的出現原是由於識心之執的即於現象而執現的。這句話的意思不是很清楚，從字眼來看，知性即於現象而執現之，此中的「執現」是執現範疇抑是執現現象呢？由於範疇發自知性，它本來便存在於知性中，作為知性範鑄現象的形式，因此不大好說它為知性所執現。另外的一個解釋是知性以範疇來執現現象，這個意思在《智的直覺與中國哲學》與《現象與物自身》多次出現，我想這應是牟先生在這裏要表達的，只是他在用字方面不夠善巧而已。在這裏我們權取這個意思。但問題馬上又來了：知性以範疇來執現現象，或挑縐起現象，則現象在被挑縐起來而成為現象之先，是甚麼呢？這只能是雜多。雜多與現象都是經驗性格，難以說層次上的分別。但既然立了這兩個名相，還是應該有些分別的。我想其中的分別是，雜多是完全素樸的，內裏沒有任何形式、框架，或組織和任何綜合、連結的作用。現象雖仍不脫經驗性格，但其存在形態應是較雜多為複雜的，應不是純然物（bare matter），不像雜多那樣完全是素樸的，應該有些思想的因素在裏面，哪怕是非常微弱的要素，它內裏必含有素樸的、簡單的綜合、連結的作用。[212] 倘若是這樣，則牟先生的意思應該是，知性以它的範疇去對雜多下一些動作，把它挑起、縐起而成現象。這樣似乎與牟先生說知性（有時也說感性）挑起、縐

[211] 牟先生有時說知性執現現象，有時又說知性執現先驗概念，亦即是執現範疇，到底執現哪方面的東西，應善巧地予以交代。

[212] 牟先生曾說過雜多要在外物在感性直覺中被攝取、吸收的情況才能說，有雜多便有對於雜多的綜合、連結。（《現象與物自身》，頁104）而進行綜合、連結的作用的，正是知性的範疇。這樣便與牟先生所提的知性挑起、縐起現象相一致。這綜合、連結的作用有很多方式，例如因與果的綜合、連結，實體與屬性的綜合、連結。

起現象這一意思相符順。這似乎是一個可接受的理解方式，但問題馬上又來了：雜多是外在的、客觀的，知性和範疇則是內在的、主觀的，則雜多何以一定會符順範疇，讓自己被挑緣起來而成為現象呢？這是不是又要做一次推述呢？

這裏顯明地展示一個問題，不管是甚麼東西，只要是外在的、客觀的，要接受作為主觀的、主體的知性的範疇的作用，都有困難，都需要有一個推述，才能說得過去。此中唯一的通路是不要設定被作用的雜多或現象或其他外界的、客觀的東西要接受知性的範疇的作用。雙方必須是同源的，不是主客的、內外相對反的。這便引出筆者在拙作《純粹力動現象學》中所說的詐現概念。在這說法中，作為終極的原理的純粹力動需要作一些呈現、展現的活動以實現、證成它的本質。這種呈現是一種詐現活動，有分化的意味，其中的「詐」不是負面字眼，只是表示有某些現象、表象好像是實物而出現，好像有那麼一些東西出現在我們的感官面前。我們不能確實說它們的實在性，但它們出現在我們的面前，讓我們感到它們的作用與看到它們的相狀，它們不是虛幻的，但也說不上是實在物，因此便稱它們的出現為「詐現」。純粹力動有兩層詐現：第一層是詐現為氣，作為物質性的東西的最原初的狀態。純粹力動完全是精神性的超越的力動，無形無象可說。它詐現為氣，由此可以開出種種形象。跟著氣便下墮、沉澱、分化成多種蘊聚，再進一步分化，而詐現為種種個別的現象、事物。此中的下墮是一個存有論以至宇宙論的概念，表示向現象或實在物傾斜，讓它們生成。它也不是負面價值的意味。

上面說純粹力動經過兩重詐現而開展出種種現象、事物，這是在橫的矢向上說客觀世界的生成。在縱的矢向方面，純粹力動垂直

而下貫到人的主體方面，成為我們的睿智的直覺。這睿智的直覺又撒出時間空間之網，自身屈折而成感性與知性，以認識種種現象、事物，它是在時間空間的形式之下運用經驗概念與先驗概念去進行認識活動的，這先驗概念即相當於康德所說的範疇。這種以先驗概念為主軸的認識活動進行起來是相當順暢的，沒有甚麼不能化解的滯礙。因為現象與先驗概念都有同一的來源，那便是純粹力動。在這樣的脈絡中，現象不是來自外界的東西，而是純粹力動經過兩重詐現活動的結果；而先驗概念與時間空間是認識活動的形式，都可收在睿智的直覺中，亦即是純粹力動自身中。便是由於先驗概念與現象的內在性，因而不會出現像牟先生所說的範疇如何能必然地應用於外在的雜多而使之被挑繳成現象的難題。

在牟先生的觀點中，知性是挑繳起現象的主軸，但他也沒有忽視感性。在本章第十節論未決定的對象與決定的對象中，牟先生說感性把對象繳起而給予我們時，即有定相混入其中，我們的識心的執的作用即已默運於其中。這樣看，繳起現象的活動還是由感性先進行的。同節又說，感性接受一個外物即是執著一個現象，便是由於這一執著，外物才能成為現象，這是感性的挑起作用，挑起現象的作用。按牟先生說感性接受外物而把它執成現象，這正符合筆者在上面所說知性以範疇對雜多進行了一些綜合、連結的作用，而把它挑繳起來，成為現象。

對於知性、感性的挑起現象的問題，牟先生顯然未有形成一清晰而確定的概念。他有時說知性挑起現象，有時又說感性挑起現象。本章在第十節中提到牟先生表示知性與感性並不是分別地、分開地決定對象，此決定對象自也包括挑繳起現象在其中。牟先生表示感性藉著時間空間使現象可能被給予，知性則利用範疇使對於對

象的決定為可能。到底知性、感性挑鐊起現象以至決定現象為對象而給予定相的詳細程序為何，牟先生好像還未能提出一個清晰明確的概念、說法。

就現象而言，不，應該說是對象，牟先生表示，對象有兩種：經驗的對象與超越的對象。經驗的對象是由經驗概念的經驗綜合、連結而成的，而展示出來的。但這種對象並不穩定，容易被解構。要真正地成為一對象，必須有「超越的根據」，這即是範疇，是確認對象的普遍性相的。牟先生認為，對於這些各別的對象，必須要經由範疇的範鑄作用，從高一層次的超越的依據來定位。唯有這樣，各別的對象才有超越性可言，而不只是經驗地決定的東西。這便顯出範疇以至知性的存有論的指涉意義。這也可以說是知性的一種挑起、鐊起的作用，把現象挑鐊起來，而成為具有堅強的穩定性的對象。不過，這種挑起、鐊起的作用已經超越了我們在上面說的知性挑鐊起現象的一般意義了，我們在這裏就不探討下去了。

最後，有關知識論與存有論的關係或孰重的問題，在牟先生的知識論思想與存有論的思想之間，顯然是後者重於前者。在牟先生看來，知識論是以權（權宜義）來說的，存有論則是以經（宗旨、終極旨趣）來說。雖有經權的區別，雙方還是有非常密切的關係。知識論有有執的知識論與無執的知識論的區分，這兩者分別通向或關聯到有執的存有論與無執的存有論。有執的知識論是以感性與知性為認知能力，兩者構成我們的認知主體；這認知主體與被認知的客體或對象所成的關係是橫列、相互對待的，沒有一方在存有論上與價值論上超越對方而分別具有先生性（apriority）與優越性（superiority）的可能性。感性在時空形式下接受外界的與料、雜多，知性則以範疇概念來處理、整理這些東西，使之成為現象以至

對象，而連結感性與知性的，是構想力或想像。這三者所成就的知識論，在存有論上相應於有執的存有論。此中的「執」不是佛教言執的那種負面義，而是要建立有關現象世界的客觀的知識，我們所說的科學知識便屬於這一層次的知識。

有執的存有論則是指涉科學所對的世界或自然界。這是現實世界，是我們生於斯、長於斯最後也死於斯的世界；在社會學上講環保的，也是這個世界。這是有為法的世界，在其中任何存在著的東西，都是緣生緣滅的，因而整個世界的東西都是生滅法、生滅世界。這個世界沒有甚麼特別不好之處，「執」也不是負面的意思。只是它們是相對性格的，永恆性、絕對性、超越性等具有理想意味的、現象學意味的世界都不能說。

無執的知識論則是較有執的知識論高一層次的知識論。在這種知識論中，我們用以了解對象方面的機能不是感性、想像和知性，而是超越這三者的睿智的直覺。這個世界也不是現象的世界，而是物自身的世界；與我們的主體（睿智的直覺）的關係不是橫列的、相對待的、主客分立的關係，而是直貫的、絕對的、無主客可分的關係，是現象學所強調的生活世界（Lebenswelt）。

無執的存有論則是與無執的知識論相應的世界。其中的認知機能是睿智的直覺，它是從感性、想像和知性超越上來而被成就的，它的認知對象不是現象事物，而是物自身。在這個世界中，事物不是以現象的方式呈現出來，而是以如如的物自身或物之在其自己呈現出來，與睿智的直覺也不是橫列的相對關係，而是一種直貫的無對、絕對的關係。睿智的直覺認識這個世界，同時也給予其存在性。不同事物雖然都是作為物自身的姿態而呈現，但還是各自分別開來，在形貌和作用方面都可以區分出來，如上面提到的「除無明，

有分別」。

感性、想像、知性開拓出有執的知識論和有執的存有論；睿智的直覺則開拓出無執的知識論與無執的存有論。人有感性、想像和知性，故能說有執的知識論與有執的存有論，而不能說無執的知識論與無執的存有論。上帝則不同，祂不用感性、想像和知性，而用睿智的直覺，故能開出無執的知識論和無執的存有論，而不開出有執的知識論和有執的存有論。

在康德的哲學中，人不具有睿智的直覺，故不能開拓出無執的知識論與無執的存有論，只能以其感性、想像和知性來確立有執的知識論與有執的存有論。在牟宗三的哲學中，人可以像上帝那樣，具有或可以培養出睿智的直覺，因而可以開拓無執的知識論和無執的存有論。同時也可藉著其感性、想像和知性確立有執的知識論和有執的存有論。在這個問題上，人比上帝還多元化。

對於康德的哲學，牟先生給予極高的評價，除了一些不太重要的微詞外，幾乎都是肯定性格的。他說康德對傳統的西方哲學作了一個總結，其中有批評、批判，也有繼承。他特別注意康德的哲學（尤其是道德形上學）對中國的哲學（特別是儒家的心性論）所帶來的啟示，也試圖以儒學偏重生命的、道德的踐履注入康德哲學中，以補後者的不足。其中一個重要的問題自然是有關睿智的直覺方面的。透過牟先生對睿智的直覺觀念的深遠的研究，這觀念已成為康德與儒學的對話的橋梁。他自己的知識論，如上面已提過，是沿著康德的《純粹理性批判》的闡述與批評發展出來的。我們可以說，沒有康德的《純粹理性批判》，便沒有牟宗三的知識論思想。康德自己肯定沒有料到，中國哲學方面會有一個功力深厚的人與他自己在思想上有這樣密切的關係。我們試看一下西方近代的哲學

界，批評與反對康德的哲學的聲浪多元得很，羅素便是一個明顯的例子，他以自己邏輯原子主義的實在論批判康德的主觀主義。維也納學派的巨擘舒里克（M. Schlick）[213] 對他的以超越推述來證成知性的範疇對現象世界的建構的客觀的有效性與必然性尤其持拒斥態度。就筆者個人而言，我對康德的超越推述和牟先生的感性、知性的挑綴現象也持保留的態度。不管是甚麼東西，只要是客觀義外在的，我們的主觀的認知機能要規管它、範鑄它，總是會有問題的，除非雙方是同源的。筆者的純粹力動現象學便取這樣的觀點，此中的「源」，正是純粹力動。不過，在超越推述這個問題上，牟先生有一點倒是精要得緊。他說超越推述展現一個洞見：知識可能的條件正是知識對象可能的條件，然後說，知識可能可以說出一套知識論，知識對象可能可以說出一套存有論。存有論便在這一點上與知識論交集在一起，不流於時下流行的偏見：知識歸知識，存有歸存有。知識論與存有論有密切關聯，才會穩固起來，踏實起來。

---

[213] 有關舒里克的知識論想法，參看拙文〈舒里克的邏輯經驗主義的知識論〉，《西方哲學的知識論》（臺北：臺灣商務印書館，2009 年）。

參考書目

說明

一、本書目包括中文、英文、德文、日文四種資料。

二、中文書目依作者姓氏之筆畫排序。

三、英文、德文書目依作者姓氏之羅馬字母順序排列。

四、日文參考書依作者姓氏之假名順序排列。

五、作者相同時，依出版年代先後排序。

六、本書目除列出原典著作外，也列多種語言翻譯本。原則上，原典自較翻譯本為重要。但在理解上，翻譯本有時可提供重要的、有用的輔佐作用，故亦不應忽視。

中文書目

孔德著，黃建華譯：《論實證精神》，北京：商務印書館，1996 年。

文史哲編輯部編：《知識論與後形而上學：西方哲學新趨向》，北京：商務印書館，2011 年。

文德爾班著，羅達仁譯：《西洋哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1998 年。

王路：《亞里士多德的邏輯學說》，北京：中國社會科學出版社，1991 年。

王路：《走進分析哲學》，北京：生活．讀書．新知三聯書店，1999 年。

王路：《邏輯的觀念》，北京：商務印書館，2000 年。

王興國：《牟宗三哲學思想研究：從邏輯思辨到哲學架構》，北京：人民出版社，2007 年。

巴里．艾倫著，劉梁劍譯：《知識與文明》，杭州：浙江大學出版社，2010 年。

左玉河：《張東蓀文化思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1998 年。

石（舒）里克著，李步樓譯：《普通認識論》，北京：商務印書館，2005 年。

休謨著，關文運譯：《人類理解研究》，北京：商務印書館，1982 年。

休謨著，關文運譯：《人性論》，北京：商務印書館，1983 年。

朱新民：《西方後現代哲學：西方民主理論批判》，上海：上海人民出版社，2007 年。

加達默爾（葛達瑪）著，洪漢鼎譯：《詮釋學 I 真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》，臺北：時報文化出版企業有限公司，1996（1993）年。

加達默爾（葛達瑪）著，洪漢鼎譯：《詮釋學 II 真理與方法：補充和索引》，臺北：時報文化出版企業有限公司，1995 年。

伽達默爾（葛達瑪）著，陳春文譯：《哲學生涯》，北京：商務印書館，2003 年。

江暢：《自主與和諧：萊布尼茨形而上學研究》，武漢：武漢大學出版社，2005 年。

牟宗三：《認識心之批判》上、下，香港：友聯出版社，1956 年。

牟宗三：《道德的理想主義》，臺中：東海大學，1959 年。

牟宗三：《政道與治道》，臺北：廣文書局，1961 年。

牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1971 年。

牟宗三：《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1975 年。

牟宗三：《佛性與般若》上、下，臺北：臺灣學生書局，1977 年。

牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅著：〈中國文化與世界：我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，

載於唐君毅著：《中華人文與當今世界》下，臺北：臺灣學生書局，1978 年，頁 865-929。

牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1978 年。

牟宗三：《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北：臺灣學生書局，1983 年。

牟宗三：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985 年。

牟宗三：《中西哲學之會通十四講》，臺北：臺灣學生書局，1990 年。

牟宗三：《四因說演講錄》，臺北：鵝湖出版社，1997 年。

艾耶爾著，尹大貽譯：《語言、真理與邏輯》，上海：上海譯文出版社，2006 年。

艾慕士著，朱建民譯：《實用自然主義導論》，臺北：時英出版社，2000 年。

冷天吉：《知識與道德：對儒家格物致知思想的考察》，北京：中國社會科學院出版社，2009 年。

吳汝鈞：《西方哲學析論》，臺北：文津出版社，1992 年。

吳汝鈞：《龍樹中論的哲學解讀》，臺北：臺灣商務印書館，1997 年。

吳汝鈞：《唯識現象學一：世親與護法》，臺北：臺灣學生書局，2002 年。

吳汝鈞：《唯識現象學二：安慧》，臺北：臺灣學生書局，2002 年。

吳汝鈞：《胡塞爾現象學解析》，臺北：臺灣商務印書館，2003（2001）年。

吳汝鈞：《純粹力動現象學》，臺北：臺灣商務印書館，2005 年。

吳汝鈞：《純粹力動現象學續篇》，臺北:臺灣商務印書館，2008 年。

吳汝鈞：《西方哲學的知識論》，臺北:臺灣商務印書館，2009 年。

希爾著，趙復三譯：《歐洲思想史》，香港：香港中文大學出版社，2003 年。

李瑞全：《休謨》，臺北：東大圖書公司，1993 年。

杜威著，許崇清譯：《哲學之改造》，臺北：臺灣商務印書館，1994 年。

杜國平：《「真」的歷程：金岳霖理論體系研究》，北京：中國社會科學出版社，2003 年。

杜維明主編：《儒學發展的宏觀透視：新加坡一九八八年儒學群英會紀實》，臺北：正中書局，1997 年。

汪文聖：《現象學與科學哲學》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2001 年。

沈有鼎：《沈有鼎文集》，北京：人民出版社，1992 年。

貝爾奈特、肯恩（耿寧）、馬爾巴赫著，李幼蒸譯：《胡塞爾思想概論》，北京：中國人民大學出版社，2011 年。

貝克萊著，關文運譯：《人類知識原理》，北京：商務印書館，

1962 年。

郁振華：《人類知識的默會維度》，北京：北京大學出版社，2012年。

波普爾著，舒煒光、卓如飛、周柏喬、曾聰明等譯：《客觀知識：一個進化論的研究》，上海：上海譯文出版社，2005 年。

波蘭尼著，許澤民譯：《個人知識》，貴陽：貴州人民出版社，2000 年。

金岳霖主編：《形式邏輯》，北京：人民出版社，1979 年。

金岳霖：《邏輯》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，1982 年。

金岳霖、汪奠基等著：《邏輯通俗讀本》，北京：中國青年出版社，1982 年。

金岳霖：《羅素哲學》，上海：上海人民出版社，1988 年。

金岳霖：《知識論》，北京：商務印書館，1996（1983）年。

金岳霖講述、倪鼎夫整理：《金岳霖解讀〈穆勒名學〉：紀念金岳霖先生誕辰一百一十周年》，北京：中國社會科學出版社，2005 年。

金岳霖：《道、自然與人：金岳霖英文論著全譯》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2005 年。

金岳霖：《論道》，北京：中國人民大學出版社，2006（2005）年。

舍勒著，艾彥譯：《知識社會學問題》，北京：華夏出版社，2003（1999）年。

哈貝馬斯著，郭官義、李黎譯：《認識與興趣》，上海：學林出版社，1999 年。

施太格繆勒著，王炳文、燕宏遠、張金言譯：《當代哲學主流》上，北京：商務印書館，1986 年。

施太格繆勒著，王炳文、王路、燕宏遠、李理譯：《當代哲學主流》下，北京：商務印書館，1992 年。

洛克著，關文運譯：《人類理解論》上、下，北京：商務印書館，1981（1959-）年。

洪漢鼎：《斯賓諾莎》，臺北：東大圖書公司，1992 年。

洪漢鼎：《費希特》，臺北：東大圖書公司，1996 年。

洪漢鼎：《斯賓諾莎哲學研究》，北京：人民出版社，1997 年。

洪漢鼎、陳治國編：《知識論讀本》，北京：中國人民大學出版社，2010 年。

洪謙主編：《邏輯經驗主義》，北京：商務印書館，1982 年。

洪謙：《維也納學派哲學》，北京：商務印書館，1989 年。

洪謙：《論邏輯經驗主義》，北京：商務印書館，2005 年。

胡軍：《金岳霖》，臺北：東大圖書公司，1993 年。

胡軍：《知識論引論》，哈爾濱：黑龍江教育出版社，1997 年。

胡軍：《分析哲學在中國》，北京：首都師範大學出版社，2002 年。

胡軍：《道與真：金岳霖哲學思想研究》，北京：人民出版社，2002 年。

胡軍編：《金岳霖選集》，長春：吉林人民出版社，2005 年。

胡軍：《知識論》，北京：北京大學出版社，2006 年。

胡偉希：《金岳霖與中國實證主義認識論》，上海：上海人民出版社，1988 年。

胡偉希：《金岳霖哲學思想》，武漢：湖北人民出版社，1994 年。

胡偉希：《知識、邏輯與價值：中國新實在論思潮的興起》，北京：清華大學出版社，2002 年。

胡偉希：《轉識成智：清華學派與二十世紀中國哲學》，上海：華東師範大學出版社，2005 年。

胡塞爾著，李幼蒸譯：《純粹現象學通論》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1994 年。

胡塞爾著，倪梁康譯：《邏輯研究第一卷：純粹邏輯學導引》，臺北：時報文化出版企業有限公司，1994 年。

胡塞爾著，倪梁康譯：《邏輯研究第二卷：現象學與認識論研究》，臺北：時報文化出版企業有限公司，1999 年。

胡塞爾著，蘭德格雷貝編，鄧曉芒、張廷國譯：《經驗與判斷：邏輯譜系學研究》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，1999 年。

韋伯著，詹文滸譯：《西洋哲學史》，上海：華東師範大學出版社，2007年。

倪梁康：《自識與反思：近現代西方哲學的基本問題》，北京：商務印書館，2002年。

倪梁康：《現象學的始基：對胡塞爾〈邏輯研究〉的理解與思考》，佛山：廣東人民出版社，2004年。

唐君毅：《文化意識與道德理性》上下，香港：友聯出版社，1960年。

唐君毅：《中華人文與當今世界》上下，臺北：臺灣學生書局，1975年。

唐君毅：《生命存在與心靈境界》上、下，臺北：臺灣學生書局，1977年。

唐君毅：《哲學概論》上、下，《唐君毅全集》卷21、22，臺北：臺灣學生書局，1996年。

夏國軍：《蒯因自然化認識論研究》，北京：人民出版社，2009年。

夏甄陶：《中國認識論思想史稿》上、下，北京：中國人民大學出版社，1992年、1996年。

徐向東：《懷疑論、知識與辯護》，北京：北京大學出版社，2006年。

馬赫著，李醒民譯：《認識與謬誤：探究心理學論綱》，北京：華夏出版社，2000年。

馬赫著，洪佩郁譯：《認識與謬誤》，北京：東方出版社，2005年。

涂紀亮：《分析哲學及其在美國的發展》，北京：中國社會科學出版社，1987 年。

袁彩雲：《經驗、理性、語言：金岳霖知識論研究》，北京：人民出版社，2007 年。

康德著，牟宗三譯注：《康德〈純粹理性之批判〉》上冊，臺北：臺灣學生書局，1973 年。

康德著，牟宗三譯注：《康德〈純粹理性之批判〉》下冊，臺北：臺灣學生書局，1992（1983-）年。

康德著，李秋零主編：《康德著作全集第 1 卷：前批判時期著作 I》，北京：中國人民大學出版社，2003 年。

康德著，李秋零主編：《康德著作全集第 2 卷：前批判時期著作 II》，北京：中國人民大學出版社，2004 年。

康德著，韋卓民譯：《純粹理性批判》，武漢：華中師範大學出版社，2000 年。

康德著，鄧曉芒譯，楊祖陶校：《純粹理性批判》，北京：人民出版社，2004 年。

張之滄、林丹編：《當代西方哲學》，北京：人民出版社，2007 年。

張廷國：《重建經驗世界：胡塞爾晚期思想研究》，武昌：華中科技大學出版社，2003 年。

張東蓀：《人生觀 ABC》，上海：世界書局，1928 年。

張東蓀：《哲學 ABC》，上海：世界書局，1929 年。

張東蓀：《精神分析學 ABC》，上海：世界書局，1929 年。

張東蓀：《西洋哲學史 ABC》上、下，上海：世界書局，1930 年。

張東蓀：《哲學》，上海：世界書局，1931 年。

張東蓀：《現代倫理學》，上海：新月書店，1931 年。

張東蓀：《道德哲學》，上海：中華書局，1931 年。

張東蓀、李石岑著:《哲學上之討論》,上海:商務印書館,1933 年。

張東蓀：《現代哲學》，上海：世界書局，1934 年。

張東蓀：《認識論》，上海：世界書局，1934 年。

張東蓀：《價值哲學》，上海：世界書局，1934 年。

張東蓀、姚璋編：《近世西洋哲學史綱要》，上海：中華書局，1935 年。

張東蓀：《多元認識論重述》，上海：商務印書館，1936 年。

張東蓀：《倫理學綱要》，上海：中華書局，1936 年。

張東蓀：《知識與文化》，香港：龍門書店，1946 年初版，1968 年影版。

張東蓀：《思想與社會》，香港：龍門書店，1946 年初版，1968 年影版。

張東蓀：《理性與民主》，香港：龍門書店，1946 年初版，1968

年影版。

張東蓀：《獄中生活簡記》，上海：觀察社，1947 年。

張東蓀：《民主主義與社會主義》，上海：觀察社，1948 年。

張東蓀：《唯物辯證法論戰》，臺北：地平線出版社影印，1973 年。

張東蓀：《新哲學論叢》，臺北：天華出版事業股份有限公司，1979 年。

張東蓀：《科學與哲學》，北京：商務印書館，1999 年。

張東蓀：《張東蓀講西洋哲學》，北京：東方出版社，2007 年。

張茂澤：《金岳霖邏輯哲學述評》，西安：陝西人民出版社，2003年。

張耀南：《張東蓀知識論研究》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1995 年。

笛卡爾著，尚新建等譯：《笛卡爾思辨哲學》，北京：九州出版社，2006 年。

陳嘉明主編：《實在、心靈與信念：當代美國哲學概論》，北京：人民出版社，2005 年。

陳曉龍：《知識與智慧：金岳霖哲學研究》，北京：高等教育出版社，1997 年。

陶秀璈：《黑格爾認識論研究》，北京：中國人民大學出版社，1999 年。

勞思光：《康德知識論要義新編》，香港：香港中文大學出版社，2001 年。

喻承久：《中西認識論視域融合之思》，北京：人民出版社，2009 年。

斯密著，韋卓民譯：《康德〈純粹理性批判〉解義》，武昌：華中師範大學出版社，2000 年。

斯賓諾莎著，賀麟譯：《知性改進論》，北京：商務印書館，1986 年。

斯賓諾莎著，洪漢鼎編：《斯賓諾莎讀本》，北京：中央編譯出版社，2007 年。

舒茲著，盧嵐蘭譯：《社會世界的現象學》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1991 年。

黑爾德著，孫周興編，倪梁康等譯：《世界現象學》，臺北：左岸文化，2004 年。

普特南著，童世駿、李光程譯：《理性、真理與歷史》，上海：上海譯文出版社，2005 年。

萊布尼茲著，陳修齋譯：《人類理智新論》上、下，北京：商務印書館，1996（1982）年。

費希特著，王玖興譯：《全部知識學的基礎》，北京：商務印書館，1997 年。

賀麟：《黑格爾哲學講演集》，上海：上海人民出版社，1986 年。

賀麟：《五十年來的中國哲學》，北京：商務印書館，2002 年。

塞爾著，李步樓譯：《心靈、語言和社會：實在世界中的哲學》，上海：上海譯文出版社，2001 年。

楊祖陶：《康德黑格爾哲學研究》，上海：上海人民出版社，2006年。

葉青：《張東蓀哲學批判》上、下，上海：辛墾書店，1931 年。

詹文滸編：《張東蓀的多元認識論及其批評》，上海：世界書局，1936 年。

詹姆斯著，劉宏信譯：《實用主義》，臺北：立緒文化事業有限公司，2007 年。

雷德鵬：《走出知識論困境之途：休謨、康德和胡塞爾的想像論探析》，北京：人民出版社，2007 年。

熊十力：《十力語要》，臺北：廣文書局，1962 年。

熊十力：《體用論》，臺北：臺灣學生書局，1976 年。

熊十力：《新唯識論》，臺北：文津出版社，1986 年。

熊十力：《乾坤衍》，臺北：臺灣學生書局，1987 年。

熊偉編：《現象學與海德格》，臺北：遠流出版公司，1994 年。

趙衛東：《分判與融通：當代新儒家德性與知識關係研究》，濟南：齊魯書社，2006 年。

齊良驥：《康德的知識學》，北京：商務印書館，2000 年。

維特根斯坦著，陳嘉映譯：《哲學研究》，上海：上海人民出版社，2001 年

劉放桐等編著:《新編現代西方哲學》,北京:人民出版社,2001 年。

劉培育主編:《金岳霖思想研究》,北京:中國社會科學出版社,2004 年。

劉愛軍:《識知與智知:牟宗三知識論思想研究》,北京:人民出版社,2008 年。

潘德榮:《西方詮釋學史》,北京:北京大學出版社,2013 年。

鄧曉芒:《康德哲學講演錄》,桂林:廣西師範大學出版社,2005 年。

鄧線平:《波蘭尼與胡塞爾認識論思想比較研究》,北京:知識產權出版社,2009 年。

鄭家棟:《牟宗三》,臺北:東大圖書公司,2000 年。

鄭祥福、洪偉:《「認識論的自然化」之後:哲學視野中的智能及其模擬》,上海:上海三聯書店,2005 年。

賴欣巴哈著,伯尼譯:《科學哲學的興起》,北京:商務印書館,2007 年。

賴爾著,劉建榮譯:《心的概念》,上海:上海譯文出版社,1988 年。

謝林著,梁志學、石泉譯:《先驗唯心論體系》,北京:商務印書館,1981 年。

霍金著,趙君亮譯:《宇宙的起源與歸宿》,南京:譯林出版社,2009 年。

韓水法：《康德物自身學說研究》，臺北：臺灣商務印書館，2000（1990）年。

韓林合編：《洪謙選集》，長春：吉林人民出版社，2006 年。

顏炳罡：《整合與重鑄：當代大儒牟宗三先生思想研究》，臺北：臺灣學生書局，1995 年。

龐蒂著，姜志輝譯：《知覺現象學》，北京：商務印書館，2001 年。

羅中樞：《重玄之思：成玄英的重玄方法和認識論研究》，成都：巴蜀書社，2010 年。

羅素著，苑莉均譯，張家龍校：《邏輯與知識：1901 ～ 1950 年論文集》，北京：商務印書館，1996 年。

羅素著，張金言譯：《人類的知識：其範圍與限度》，北京：商務印書館，1997 年。

羅素著，段德智、張傳有、張家琪譯：《對萊布尼茨哲學的批判性解釋》，北京：商務印書館，2000 年。

羅素著，陳啟偉譯：《我們關於外間世界的知識：哲學上科學方法應用的一個領域》，上海：上海譯文出版社，2008 年。

羅蒂著，李幼蒸譯：《哲學與自然之鏡》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，1987 年。

Ferguson, Kitty 著，容士毅譯：《霍金與最終理論的追尋》，臺北：牛頓出版股份有限公司，2008 年。

英文書目

Allen, Barry, *Knowledge and Civilization*. Boulder: Westview Press, 2004.

Ayer, A. J., *The Foundations of Empirical Knowledge*. London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd., 1979(1969-).

Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books Ltd., 1980(1972-).

Carnap, R., *The Logical Syntax of Language*. London: Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1971(1937-).

Castell, A., *An Introduction to Modern Philosophy in Seven Philosophical Problems*. Second Edition. New York: The Macmillan Company, 1967(1943-).

Chomsky, N., *Reflections on Language*. New York: Pantheon Books, 1975.

Chomsky, N., *Language and Responsibility*. Based on Conversations with Mitsou Ronat. Tr. J. Viertel. New York: Pantheon Books, 1979.

Collins, Harry, *Tacit and Explicit Knowledge*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2010.

Dancy, Jonathan, *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Blackwell, 2010.

Descartes, R., *Discourse on Method and Meditations*. Tr. L. J. Lafleur. Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1980(1960-).

Edwards, P., ed., *The Encyclopedia of Philosophy*. 8 vols. New York: The Macmillan Company, 1968.

Feigl, H., Sellars. W. and Lehrer, K., eds., *New Readings in Philosophical*

Analysis. New York: Appleton-Century-Crofts, Meredith Corporation, 1972.

Guignon, Charles B., *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Indianapolis: Hackett Pub Co Inc., 1983.

Hospers, J., *Readings in Introductory Philosophical Analysis*. London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1977(1969).

Hospers, J., *An Introduction to Philosophical Analysis*. Revised Edition, London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1978(1967-).

Kant, I., *Critique of Pure Reason*. Tr. N. K. Smith. London: Macmillan and Co. Ltd., 1964.

Kant, I., *Critique of Pure Reason*. Tr. J. M. D. Meiklejohn. London: Everyman's Library, 1969(1934-).

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Kuhn, Thomas S., *The Road Since Structure: Philosophical Essays, 1970-1993*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*. Abr. and Ed., A. D. Woozley. Glasgow: William Collins Sons and Co. Ltd., 1980(1964-).

Matilal, B. K. and Evans, R. D., eds., *Buddhist Logic and Epistemology*. Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986.

Matilal, B. K., *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

McDowell, John, *Mind and World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

Mohanty, J, N., *Explorations in Philosophy. Vol. I: Indian Philosophy*.Ed. B. Gupta. Oxford: Oxford University Press, 2002(2001).

Moore, G. E., *Philosophical Studies*. London: Routledge and Kegan Paul, 1992.

Morawetz, Thomas, *Wittgenstein & knowledge: The Importance of 'On Certainty'*. Amherst: University of Mass. Press, 1978.

Munitz, Milton K., *Contemporary Analytic Philosophy*. New York: Macmillan Pub Co Inc., 1981.

O'Connor, D. J., ed., *A Critical History of Western Philosophy*. New York: The Free Press of Glencoe, 1985.

Pivcevic, E., ed., *Phenomenology and Philosophical Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Polanyi, Michael, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. London: Routledge, 1958.

Polanyi, Michael. *Knowing and Being*. Ed., Marjorie Grene. London: Routledge and Kegan Paul, 1969.

Putnam, H., *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Russell, B., *An Outline of Philosophy*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1968.

Russell, B., *The Analysis of Mind*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1968.

Russell, B., *Logic and Knowledge*: *Essay 1901-1950*. Ed. R. C. Marsh. London: George Allen and Unwin Ltd.; New York: The Macmillan Company, 1977(1956-).

Russell, B., *An Inquiry into Meaning and Truth: The William James Lectures for 1940 Delivered at Harvard University*. London: Unwin Paperbacks,1980.

Russell, B., *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1980(1967).

Russell, B., *History of Western Philosophy: And its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London: Routledge, 1993(1991).

Sprung, Mervyn, ed., *The Question of Being: East-West Perspectives*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1995.

Strawson, P. F., ed., *Philosophical Logic*. Oxford: Oxford University Press, 1981(1967-).

Veluri, S. R., *Theories of Knowledge*. 3 vols. Delhi: Sri Satguru Publications, 1998.

Wargo, Robert J. J., *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitarō*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

Williams, B. and Montefiore, A., eds., *British Analytical Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul, 1971(1966-).

Wittgenstein, L., *Philosophical Grammar. Part I: The Propositions and its Sense; Part II: On Logic and Mathematics*. Ed. R. Rhees; Tr. A. Kenny. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1974.

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trs. D. F. Pears and B. F. McGuinness, London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1978(1974-).

Wittgenstein, Ludwig, *Remarks on Colour*. Ed. G. E. M. Anscombe. Trans. Linda L. McAlister and Margarete Schättle. Oxford: Basil Blackwell, 1977.

Woozley, A. D., *Theory of Knowledge: An Introduction*. London: Hutchinson and Co., (Publishers) Ltd., 1978(1949-1976).

Zuckerman, Harriet, *Scientific Elite: Nobel Laureates in the United States*. New York: The Free Press, 1977.

德文書目

Gadamer, H.-G., *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

Gadamer, H.-G., *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.

Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*. Ed. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserl, E., *Logische Untersuchungen*. Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik*. Hrsg. von E. Holenstein, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975.

Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine*

Phänomenologie. Neu herausgegeben von K. Schulman, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

Husserl, E., *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von U. Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

Husserl, E., *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Rdg. u. hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.

Kern, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*. 1-2. Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1977(1956-).

Schlick, M., *Allgemeine Erkenntnislehre*. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1925.

Stegmüller, W., *Hauptströmmungen der Gegenwartsphilosophie: Eine kritische Einführung*. Band I. Stuttgart: Alfred Kröner, 1978.

Stegmüller, W., *Hauptströmmungen der Gegenwartsphilosophie: Eine kritische Einführung*. Band II. Stuttgart: Alfred Kröner, 1986.

Stegmüller, W., *Hauptströmmungen der Gegenwartsphilosophie: Eine kritische Einführung*. Band III. Stuttgart: Alfred Kröner, 1986.

Windelband, W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von H. Heimsöth, Tübingen, 1957(1950-).

日文書目

アディッケス，エーリッヒ著，赤松常弘譯：《カントと物自身》，東京：法政大學出版局，1998（1974）年。

有福孝岳：《カントの超越論的主體性の哲學》，東京：理想社，1990年。

石川文康、大橋容一郎、黑崎政男、中島義道、福谷茂、牧野英二、有福孝岳、坂部惠編集：《カント事典》，東京：弘文堂，1997年。

板橋勇仁：《西田哲學の論理と方法——徹底的批評主義とは何か》，東京：法政大學出版局，2004年。

岩崎武雄：《カント「純粹理性批判」の研究》，東京：勁草書房，1997（1965）年。

岡崎文明、日下部吉信、杉田正樹、竹田純郎、榊原哲也、服部健二、中釜浩一、谷徹：《西洋哲學史：理性の運命と可能性》，京都：昭和堂，2002（1994）年。

カント著，有福孝岳譯：《純粹理性批判》上，《カント全集》4，東京：岩波書店，2001年。

木田元、野家啟一、村田純一、鷲田清一編集：《現象學事典》，東京：弘文堂，2003（1994-）年。

北岡武司：《カントと形而上學：物自體と自由をめぐって》，京

都：世界思想社，2001 年。

齊藤慶典：《思考の臨界：超越論的現象學の徹底》，東京：勁草書房，2000 年。

關家新助：《西洋哲學思想史》，京都：法律文化社，1985 年。

滝澤克己著，小林孝吉編：《西田哲學の根本問題》，東京：こぶし書房，2004 年。

田中潤一：《西田哲學における知識論の研究》，京都：ナカニシヤ出版，2012 年。

田邊元：《哲學通論》，東京：岩波書店，2005 年。

戸田山和久：《知識の哲學》，東京：產業圖書，2002 年。

西田幾多郎：《哲學概論》，東京：岩波書店，1980（1953-）年。

西田幾多郎著，大橋良介編、解說：《西田哲學選集第四卷：現象學論文集》，京都：燈影舍，1998 年。

新田義弘編：《フッサールを學ぶ人のために》，京都：世界思想社，2000 年。

ハイデッガー著，石井誠士、仲原孝、セヴェリン・ミュラー譯：《カントの純粹理性批判の現象學的解釋》，《ハイデッガー全集》第 25 卷，東京：創文社，1997 年。

波多野精一著，牧野紀之再話：《西洋哲學史要》，東京：未知谷，2001 年。

林達夫、野田又夫、久野收、山崎正一、串田孫一監修：《哲學事典》，東京：平凡社，1975（1971-）年。

フッサール, エドムント著，立松弘孝譯：《論理學研究》1，東京：みすず書房，1999（1968-）年。

フッサール, エドムント著，立松弘孝、松井良和、赤松宏譯：《論理學研究》2，東京：みすず書房，1999（1970-）年。

フッサール, エドムント著，立松弘孝、松井良和譯：《論理學研究》3，東京：みすず書房，1999（1974-）年。

フッサール, エドムント著，立松弘孝譯：《論理學研究》4，東京：みすず書房，1999（1976-）年。

フッサール, エドムント著，L. ランドグレーベ編，長谷川宏譯：《經驗と判斷》，東京：河出書房新社，1999 年。

フッサール, エドムント著，渡邊二郎譯：《イデーン I-I：純粋現象學と現象學的哲學のための諸構想第一巻＝純粋現象學への全般的序論》，東京：みすず書房，2001（1979-）年。

フッサール, エドムント著，渡邊二郎譯：《イデーン I-II：純粋現象學と現象學的哲學のための諸構想第一巻＝純粋現象學への全般的序論》，東京：みすず書房，2001（1984-）年。

ベルネ, R.、ケルン, I.、マールバッハ, E. 著，千田義光、鈴木琢真、德永哲郎譯：《フッサールの思想》，東京：理想社，

1994 年。

廣松涉：《フッサール現象學への視角》，東京：青土社，1994 年。

マイヤー , C. A. 著，氏原寬譯：《意識——ユング心理學における意識形成》，大阪：創元社，1996 年。

メルロ—ニポンティ , M. 著，竹內芳郎、小木貞孝譯：《知覺の現象學》1，東京：みすず書房，2001（1967-）年。

メルロ—ニポンティ , M. 著，竹內芳郎、木田元、宮本忠雄譯：《知覺の現象學》2，東京：みすず書房，2001（1974-）年。

務台理作著，北野裕通編、解說：《場所の論理學》，東京：こぶし文庫，1996 年。

務台理作：《哲學概論》，東京：岩波書店，1998（1958-）年。

山本博史：《カント哲學の思惟構造：理性批判と批判理性》，京都：ナカニシヤ出版，2002 年。

ラントグレーベ , L. 著，山崎庸佑、甲斐博見、高橋正和譯：《現象學の道：根源的經驗の問題》，東京：木鐸社，1996（1980-）年。

レヴィナス , エマニュエル著，佐藤真理人、桑野耕三譯：《フッサール現象學の直觀理論》，東京：法政大學出版局，1993（1991）年。

レヴィナス , エマニュエル著，佐藤真理人、小川昌宏、三谷嗣、河合孝昭譯：《實存の發見：フッサールとハイデッガーと共に》，東京：法政大學出版局，1999（1996）年。

索引

說明

一、索引條目包括兩大類：

1. 哲學名相
2. 人名與學派名稱

二、兩大類的條目各自再分為：

1. 中、日文
2. 其他外文（英文、德文、梵文）

三、條目選擇的原則方面，較重要的名相在首次出現時均會標示，此後，在文中對該名相有所解釋或運用時，會再次標示。人名方面亦相近，首次出現時均標示，其後再有所介紹或引述時，會再標示。條目在文中如重複出現，但未有再作解釋或運用時，則不再標示。

四、條目排序方面，中、日文條目以漢字筆劃多寡排序。英、德、梵文均以羅馬體字母排序。人名依姓氏排序，西方人的姓氏會移到名字前面，以方便排序。

哲學名相索引

中文、日文

一畫

一切種智 430
一念無明法性心 320
一致性原則 261
一致說 290, 296

二畫

二元對立關係 165
二用格度 334, 335
力 22
十玄門 169
十如是 374

三畫

三支比量 335
上帝 12, 431
久歷關係 406
大梵 402, 429
大圓鏡智 192, 229
大機體 3
小機體 3

四畫

不相應行法 351
不倚說 142
中立性 314, 317
中觀學 229
互相作用主義 56
內在的連帶 65
內在的觀念 221
內在感覺 405
內界構造 35
內界轉向 110
內容 253, 254
內部的感觸直覺 399
內部直覺 405

內斂的矢向 422
內斂的邏輯性 421
內斂的邏輯運用 436
公 308
公理 102
天照大御神 183
弔詭 410
心 25, 29, 41, 89, 112, 264, 405
心不相應行法 351
心的決定 340
心象 402
心識 165, 193
方式論 70
方便界 62
比量 8, 230, 256, 259

五畫

世俗智 192
世俗諦 63, 229, 231, 304, 434
主客關係 125
主客觀融合主義 183
主格 76
主智主義 74
主謂系統 76
主體 340
主觀的呈現 257
主觀表象 345
主觀精神 232
可分離的因果線的設準 375
可塑性 31
外及存有論的決定 436
外及的矢向 422
外及的存有論 421, 427
外在的附結 65
外在感覺 405
外物 282
外界 206
外界實在 152, 180, 327, 329
外界構造 35
外部直覺 405
平地起土堆 416
平等性智 192, 229
未決定的對象 341, 365, 366, 392
末那識 229, 399, 418
本執 386
本然 190
本然的現實 188, 208
本然的實在 252
本質 186, 243, 427

本質的外物 243
本體 19, 145, 281, 329
本體界的存有論 421
正覺 232, 235, 259, 275, 276, 279, 282, 285, 287, 311
永恆客體 37
永相 37
生 24, 29
生命 2, 58
生物中心說 16
生活 2
生活世界 442
用 295, 296

六畫

先天的格式 15
先天的綜合作用 148
先在性 269
先驗主義 346, 390
先驗的格式 7
先驗的綜合判斷 10, 49
先驗者 127
先驗悟性 123, 128
先驗格式 102
先驗感性 123, 128
先驗概念 90, 96, 380, 384, 436, 438, 440
先驗綜合判斷 181, 333, 345-347, 372, 373, 397
先驗綜合表象 368
全稱 335
全體 71
共同表象 371
共在關係 406
共相 37, 73, 91, 120, 121, 155, 167, 256, 259, 261, 322
共相的有 195
印象 134, 141, 174, 180, 289
各別因果律 129
同一性 178, 186, 244
名學上的不可缺性 127
名學的先在性 127
因明學 8, 310
因果律 129, 158, 375
因果範疇 128
因故格度 334
因緣 30
多元主義 1, 7
多元性原則 261
多元論 56

如相 389
存在 90
存在即被官覺 299
存在即被知 300
存有論的先驗概念 378
存有論的概念 369, 384, 385
成所作智 192, 229
曲全格度 334, 335
有 80
有形象的知識論 371
有為法 164
有相唯識 44, 371
有限心 413, 425
有效說 290, 295
有執的存有論 405, 417, 441, 442
有執的知識論 441
有機的機械論 36
有觀 188, 190
次性 9, 88, 148
自己認識 4, 165
自由無限心 419
自由意志 12, 388, 390, 431
自我坎陷 341, 349, 376, 395, 399, 419, 420, 425
自我屈折 348, 394, 403
自我的意識 396
自性 402
自相 256, 257, 259
自然 3, 309, 310
自然之流 2
自然法 109
自然法爾 30
自然的本能 239
自然的兩元性 37
色心不二 406
行法 351
行動的轉向 98

七畫

判斷 311-313
呈現 188, 190, 258, 280, 282, 287
呈顯 248
妙觀察智 192, 229
形上學的概念 96
形式 143
形式的我 418
形式直覺 395, 417
形式知識 224

形式概念 96, 361, 377
形式論 70
形式邏輯 361
形而上的實體 216, 434
形而上學 78
形而上學系統 59, 71
形容主義 297
我 112
我在 386
我存在 386
我思故我在 184, 299, 301
我執 399
批判的實在論 149, 150
抓著 2
投外的造成者 5
決定 365
決定的對象 342, 365, 392
良知 394
見分 274, 347, 419
見分心 419

八畫

事 225, 227, 261
事事無礙法界 169
事物 261
事的界域 62
事象 261
事實 235, 309, 310, 312
事實的責任 62
事實界 62
事端 143
具體 260, 261
具體物 427
典範 197
函數律 130
初性 9, 88, 148
命題 91, 262, 264, 266, 398
固體物 80
官能 224
官能活動 279, 282
官覺 166, 224, 225, 275, 276, 279, 282, 284, 287, 311
官覺的外物 243
官覺的知識 8
官覺經驗 311
定律 11
定相 347, 364, 365, 367, 368, 370, 382, 385, 389, 437, 440-441
屈折 440

底質 71
性質 265, 269, 270
性質共相 194, 255
性質殊相 194, 255
性質概念 242
所對應者 5
所與 5, 97, 144, 217, 225, 235, 257, 258, 282, 283, 286, 310, 328
抽象 90, 99, 225, 235, 260, 261, 324
抽象物 324, 427
明理 255
明證性 45, 202, 313, 427
明覺 395
泛客觀主義 44
泛架構主義 7
物 29, 64, 405
物如 148
物自身 17, 19, 161, 172, 175, 188, 207, 230, 281, 326, 367, 394, 404, 407, 409-411, 413-415, 423, 425, 429, 431, 434, 442
物自身的行動轉向 412
物理學的宇宙 328
物質是質料 35
物蘊 151
直接的見聞 8
直接的親見 8
直接知識 220
直接經驗 310
直覺 225, 407
直覺的形式 417
直覺論 45
直觀 7
知 259
知事 255
知性 6, 42, 49, 81, 118, 128, 133, 172, 233, 271, 280, 283, 287, 310, 311, 332, 341, 348, 361, 364, 367, 368, 381, 388, 390, 403, 407, 409, 415, 421, 435, 440, 443
知性之執 370, 419
知性的存有論性格 362
知性的自發性 435
知性的純粹概念 368
知性為自然立法 387, 392, 435
知性層 355

知識 3, 4, 113, 129, 305, 318, 339
知識經驗 309, 310
知識論 39, 290, 305, 422
知蘊 151
知覺 8, 10, 82, 84, 85, 87, 113, 180, 225
知體明覺 341, 342, 345, 346, 349, 376, 379, 394, 399, 401-404, 420, 423, 425, 437
知體明覺的真我 416, 417
知體明覺的感應 412
空 165, 229
空時連續性的設準 375
空間 124, 125
空間的永恆屈折性 121
表象 340
表象識 247
阿賴耶識 59, 203, 210, 229, 257, 274, 418
非造的設準 432
非創作想像 250
非實體主義 167, 183

九畫

俗諦 71
客觀化的活動 343
客觀主義 182
客觀性 174, 314
客觀的呈現 257
客觀的妥當性 4
客觀精神 232
度量 316
後天的經驗 15
思的我 418
思解 334
思解三格度 363
思維 251
思辨主體 348
思議 261
思辯理性 338
架構 7, 25, 28, 113, 418
某物一般 398
洞見 60, 362
活著 2
相互限定 369
相分 274, 347, 419
相對論 23, 28, 130

相續共在 406
相續關係 406
科學系統 59, 68
科學的外物 243
突創 26
突創品 26
美感欣趣心 188, 358
限制概念 161
限定 369
面觀 88

十畫

個體 216
原子性 31, 64, 153
原子的事實 23
原子的命題 23
原則 398
原料 253
哲學的宇宙 328
時空 120, 123, 334, 338, 356
時空格度 334
時間 125
時間空間 350, 353, 355, 359, 440
格式 6, 19
格度 333
殊相 120, 155, 256, 261, 322
殊相之理 323
殊相的有 195
氣 264, 348
涅槃 165, 229, 304
特殊 261
特殊世界 226
特殊的真 290
特稱 335
真 290, 303, 305, 313
真正感 200, 212, 215, 223, 307
真理 314
真諦 71
神 40
神祕主義 40
秩序主義 74
秩序論 38
純粹力動 168, 248, 347, 394, 403, 439, 440, 444
純粹力動現象學 214, 394, 444
純粹的地帶 398
純粹的想像 359
純粹直覺 395, 432
純粹知性 380

純粹理性 54
純粹意識 426, 427
純粹概念 127, 364
純粹經驗 14, 54, 242
純粹實踐理性 432
純粹影像 359
素樸的實在論 147
素體 121
能意—所意 426
般若思想 192
般若智 192
記憶 285, 286, 292
逆進 70

十一畫

假名 199, 218
假我 396, 417
假現 145
假設 11
動作的原子性 32
唯心論 14
唯主 244
唯主學說 299
唯用的理想論 143
唯用論 43
唯名論 198
唯我的意象論 147
唯我的觀念論 143
唯我論 147
唯物論 35
唯物論者 26
唯料觀 23
唯理論性格 146
唯感覺論 134
唯實論 14, 198
唯識學 44, 137, 193, 210, 229, 274, 399, 408
執 337
執一 321
執念 397
執的存有論 420-422, 425, 434
執的知識論 434
執著 377
基底 182, 207
基盤性 269
堆積所產 83
常識 292
常識系統 59, 64
常識的心性 67
情執我 395

情識 226
接受性 284
推想 132
敘述 9, 10
條理 6, 19, 21, 31
涵義 106
混合 83
現有 83
現物 43
現象 19, 145, 187, 196, 245, 261, 281, 329, 339, 341, 342, 360, 367, 380, 382, 413, 415, 416, 438
現象的定相 386
現象學 202, 408, 410, 426
現象學還原 427
現量 42, 230, 256, 259, 310
現實感 176
理 195, 209, 225, 227, 261, 263, 306
理一分殊 169
理事無礙法界 169
理念 96, 337
理性 49, 216, 310
理性主義 40, 48, 74, 217, 221
理型 38, 154, 196, 374
理型界 110
理型說 325, 414
理想界 62
理論理性 175, 311, 338, 357
疏所緣 188, 253, 282
符合說 290, 292, 304
符號 325
第一物性 413
第一義諦 63, 229, 304, 434
第二物性 413
統系 20
統系調和說 20
統思 397
統覺 51, 373, 386, 387, 397
規範 101
設準 6, 7, 64, 93, 104, 432
通 283, 303, 304
通體說 36
造成者 4
連續性 31, 33
陳述 266

十二畫

創作想像 250

創變性 31, 33
勝義智 192
勝義諦 63, 304, 434
單一 335
單純性質 83
單簡化 111
惻隱之心 320
普泛的心意 7
普遍 261
普遍世界 226
普遍因果律 129
普遍性 174
普遍的存在 80
普遍的真 290
智 229, 419
智力 2
智心 425
智的直覺 346, 347, 407-409, 412, 416, 428, 429, 431, 432, 434
智思 238, 426
智思物 426
智思的所對 426
無明 192
無為法 165
無限心 349, 412, 413, 418, 425, 431
無執的存有論 405, 410, 417, 421-425, 434, 435, 441, 442
無執的知識論 410, 423, 434, 441, 442
無觀 188
硬性 211, 214, 272
結構的設準 375
絕對 71
絕對主體性 427
絕對意識 426
絕對精神 232
華藏世界海 262
著相 379, 380, 437
著象 379, 380, 437
虛物 43
虛構我 395
詐現 137, 193, 347, 386, 439
超絕的形而上學 426
超越的我 400
超越的決定 334, 337, 347, 362, 364, 422, 436
超越的統覺 386, 394-397, 403, 426

超越的想像 359
超越的想像心 360
超越的運用 334, 362, 364, 370, 422, 428, 436
超越的對象 441
超越的對象＝ x 398
超越的綜合能力 50
超越的觀念性 336, 338
超越哲學 417
超越推述 391, 435, 436, 437, 444
超越感性論 435
超越概念 90
進化 29, 35
進化主義 74
量 230, 316
量範疇 335
間接的理會 8
間接的辨識 8
間接知識 220
間接經驗 310
集 30
集合的連續體 5
順趨 70

十三畫

想像 6, 84, 180, 250-252, 259, 262, 285, 288, 324, 332, 348, 357, 360, 367, 387, 443
想像之執 370
意向性 244, 427
意見 129
意念 173, 174, 180, 225, 235, 260, 262, 264, 285, 288, 312, 321, 322
意思 264, 266
意象 174, 180, 240, 252, 260, 262, 288, 322
意象論 43, 146
意象觀點 173
意義 92, 286
意謂 18, 88
意識 42, 225, 229, 244, 256
意識直覺 225
意識現量 42, 82, 256, 371, 408
感官直覺 310
感性 6, 49, 81, 118, 128, 172, 280, 287, 332, 341, 356, 368, 403, 409, 415, 440, 443

感性之執 370
感性直覺 42, 189, 213, 233, 271, 311, 340, 406
感性與料 166
感性層 355
感相 6, 27, 35, 114, 131, 136, 141, 158
感識 229
感覺 10, 82, 84, 87, 113
感覺張本 135, 136
感覺與料 245
感觸直覺 348, 432
新黑格爾主義 162
新實在論 84, 141, 143, 198, 221
極微 243
極端的意象論 147
概念 89-91, 96, 98, 113, 262-264, 310
概念作用 8
概念的決定性 369
準持續體的設準 375
溫和的意象論 18
溫和的實在論 18
照像式的符合 293
經用 425
經驗 87, 216, 261, 283, 310
經驗主義 40, 47, 48, 183, 217, 346, 390
經驗可能性的條件 378
經驗的統覺 396, 397
經驗的實在性 336, 338
經驗的對象 441
經驗的觀念論 339
經驗知識 372
經驗表象 389
經驗活動 372
經驗意識 427
經驗概念 90, 96, 372, 384, 389, 440
經驗對象 372, 389
經驗對象可能性的條件 378
經驗態度 98
經驗綜合 372
經驗綜合命題 372
經驗論 13, 134
經驗論性格 146
解脫心 188
解釋 9, 11
解釋的知識 8

跡先的直觀 109
較好 72
道 169
道德心 188
道德的主體 434
道德實體 434
零屑論 31
預見 97

十四畫

圖式說 371
實用世界觀 76
實用主義 175
實用的方便 65
實在 145, 177, 182, 183, 186, 187, 216
實在主義 161, 165, 184, 198
實在性 177
實在感 176, 177, 200, 211, 212, 214, 223, 244, 307
實在論 14, 43, 146, 150, 198, 199, 216, 351
實物 261
實效主義 296
實現 412
實質 30
實踐理性 12, 54, 75, 175, 338, 357
實證主義 173
實驗主義 295
實體 167, 169, 182, 216
實體主義 167, 169, 183
實體與屬性 247
對相 144
對象 245, 249, 253, 254, 361, 370, 371
對象一般 398
對象性 249, 372
對象者 247
徹底的懷疑論 173
構造 35
構造的設準 432
構想 250
構想力 52, 82, 114, 332, 348, 357
睿智的直覺 4, 168, 233, 281, 298, 348, 358, 394, 400, 402, 403, 410, 416, 427, 429, 440, 442, 443
種子 59, 203, 210, 257, 274

精神 183, 232
精神哲學 232
精神現象學 232
綜合 18
維持性 284
綿延性 244
認知上的先驗格式 102
認知心 188, 341, 348, 360, 376, 377, 390, 394, 395, 418, 421, 425, 434
認知主體 275, 403, 416, 420
認知我 394-396, 401-404, 417, 418
認知活動 216, 229, 339, 342
認知對象 242, 434
認識 13
認識律 109
說明 9, 10

十五畫

價值 73
價值自覺 315
層系 96
德國神祕主義 430
數相 370
模型 261
潛有 83
範多 321
範疇 6, 48, 82, 99, 101, 133, 175, 238, 256, 334, 345, 347, 350, 360, 364, 365, 370-372, 374, 376, 379, 380, 386, 388, 392, 394, 396, 436, 437
範疇直覺 42, 100, 371, 408
範疇理論 435
範疇概念 346
範疇論 375
緣起 165, 186
質料知識 224
質量 22
質範疇 335
質體 22, 187

十六畫

導向 187
整個兒 51
機體 32, 169
機體主義 3, 36
歷程 9, 180
融合說 290

親所緣 188, 253, 282
謂詞 374

十七畫

聯想 286

十八畫

雜多 15, 360, 437, 438

十九畫

證實 20
識心 348, 377, 395, 400, 418, 425
識心之執 347, 349, 370, 378-380, 384, 386, 412, 421, 428, 436, 438
識心的本執 422, 427
識知心 377
關係 142, 265, 269, 270
關係共相 268
關係殊相 267, 268
關係概念 68, 242
關係質 290
類推 11
類推的設準 375
類概念 242

二十畫

懸擱 161, 202
蘊 149, 151
覺 25, 112, 220, 222, 254, 259
覺識機能 201

二十三畫

邏輯上的先驗格式 102
邏輯系統 370
邏輯的先驗概念 378
邏輯原子論 336
邏輯概念 101, 379
邏輯實證論 158
體道 171

二十四畫

靈台明覺 358
靈魂不朽 12

二十五畫

觀念 90, 96, 134, 178, 180, 261-263
觀念論 146, 199

其他外文（英文、德文、梵文）

A

a priori 127
a priori synthesis 148
absolute Subjektivität 427
absolutes Bewußtsein 426
abstraction 90, 324
Abstrakta 427
Abstraktion 324
activizing turn 99
ādarśa-jñāna 192
ālaya-vijnāna 59, 203, 229, 257, 274, 418
Allgemeine 335
aṇu 243
anumāna 8, 230, 256
apperception 51
asaṃskṛta 165
atomic event 23
atomic proposition 23
atomicity 31
atomicity of action 32
avidyā 192

B

behaving turn 99
Being 80
Besondere 335
better 72
Bewußtsein 244
Bewußtsein uberhaupt 7
bifurcation 165
bīja 59, 203, 257, 274
biocentric view 16
body 80
Brahman 402, 429

C

category 99
citta-vippayutta-dhamma 351
citta-viprayukta-dharma 351
cogito, ego sum 184
cognitive a priori 102
collective continuum 5
common sense mentality 67
concept 90, 262
conception 8, 90

consciousness 25
constant curvature of space 121
continuity 31
correlation 64
creativity 31

D

der Geist 183, 232
description 9
Deutsche Mystik 430
dichotomy 165
Ding an sich 17, 148, 161, 172, 207
direct acquaintance 8
dṛṣṭi 274, 347, 419
Dualität 165
duality 165

E

Einbildung 324
Einbildungskraft 6, 250
Einsicht 362
Einzelne 335
emergent 26
empiricism 40, 183, 217
empirisches Bewußtsein 427
enduring object 37
energy 22
entity 22, 187
epistemology 39
epoché 45, 161
Erfahrung 216
Erkenntnislehre 39
Erscheinen 248, 287
Erscheinung 248
essence 149
eternal object 37
event 30
event-point 143
Evidenz 45, 202, 427
existence 43, 83
experience 216
experience-attitude 98
explanation 9
external inherence 65

F

factual reality 62
formal knowledge 224
frame 333

fundamentality 269

G

Gegenstand 245
given 5
God 40
Gott 40
grasping 2
Grenzbegriff 161

H

hetu-vidyā 8, 310
hierarchy 96

I

idea 90, 178, 262, 374
Identität 179
identity 179
image 262
imagination 250, 324
indirect comprehension 8
inference 132
ingression 37
innate ideas 221
inner sense 405
insight 60, 362
intellektuelle Anschauung 4, 168, 233, 281, 346
Intentionalität 244, 427
internal jointure 65
internalizing turn 110
interpretation 9
interpretative knowledge 8
intuition a priori 109

J

jñāna 229, 419

K

Kategorie 6, 99, 175, 334
kategorische Anschauung 42, 100, 408
Konkreta 427
kṛtyānuṣṭhāna-jñāna 192

L

Lebenswelt 442
logical a priori 102
logical atomism 336
logical indispensability 127

logical priority 127

M

Mādhyamika 229
maintenance 284
Mannigfaltige 15
mano-pratyakṣa 42, 408
mano-vijñāna 42, 229, 399
mass-effect 83
material knowledge 224
materialism 23, 35
matter 405
matter as structure 35
matter as substance 35
meaning 18
Metaphysical Substance 182
mind 405
mosaic theory 31
mysticism 40

N

nimitta 274, 347, 419
nirvāṇa 165, 229, 304
nisnus 122
noema 426
noesis 426
non-substantialism 167
notion of relation 68
noumena 426

O

object 37
object in general 398
objectification 343
objective validity 4
Objektivität 174
organic mechanism 36
organism 3, 32, 169
orientation 187
outer sense 405

P

pan-objectivism 44
pan-structuralism 7
paradigm 197
paradox 410
paramārtha-satya 63, 71, 229, 434
particularity 31
perceptual knowledge 8

perspective 88
Phänomen 19, 245, 281
Phänomenologie 202, 408
Phantasie 250
phenomenon 19, 187
plasticity 31
point-event 23
point-particle 23
positivism 173
postulate 93, 432
postulate of analogy 375
postulate of guasi-permanence 375
postulate of separable causal line 375
postulate of spatiotemporal continuity 375
practical convenience 65
practical Weltanschauung 76
pragmatism 175
prajñā 192
prajñapti 199, 218
praktische Vernunft 12, 175, 338
pramāṇa 230
pratibhāsa 137, 386
pratītya 30
pratītyasamutpāda 165, 186
pratyakṣa 42, 230, 256
pratyavekṣanā-jñāna 192
predicate 374
prediction 97
priority 269
projective constructs 5
proposition 262
pure concept 127
pure horizon 398
pure vitality 168

R

rationalism 40, 217
realism 198
realistic feeling 212
Realität 177, 183
reality 177, 183
realization 412
realm of convenience 62
realm of events 62
realm of facts 62
realm of ideals 62
reason 216

receptivity 284
reine Vitalität 168, 347
relatedness 30

S

sākāravijñāna-vāda 44
sāmānya-lakṣaṇa 256
samatā-jñāna 192
saṃskṛta 164
samudaya 30
saṃvṛti-satya 63, 71, 229, 231, 304, 434
Schematismus 371
sensation 82
sense-data 166, 245
sense-perception 8
sensible intuition 213
sensum 35, 114
simple quality 83
simplification 111
sinnliche Anschauung 189, 213, 233
Sinnlichkeit 6, 49, 172, 332
solipsism 147
something in general 398
statement 266
structural postulate 375
structure 25
subject-predicate system 76
subsistence 43, 83
substance 121, 167, 216
substantialism 167
substantive 76
Substratum 182
substratum 71, 207
śūnyatā 165, 229
sva-lakṣaṇa 256
sva-saṃvedana 4, 165
synthetische Urteile a priori 333

T

theoretische Vernunft 175, 338
theory of order 38
totality 71
transcendent metaphysics 426
transcendental apperception 51, 373
transcendental determination 363
transcendental object = x 398
transcendental unity of

apperception 50
transzendentale Deduktion 382

U

Universalität 174
universals 37
universal existence or existence in general 80
Urteilskraft 250, 332

V

verification 20
Vernunft 49, 216
Verstand 6, 49, 172, 233, 332
vijñāna-vāda 44, 137, 229, 399
vijñapti 247
Vorstellung 340

W

Wesen 186, 243, 427

人名與學派名稱索引

中文、日文

二畫

丁格爾 64

三畫

久松真一 401

四畫

天台宗 320, 374, 406
牛頓 119
王中江 167
王陽明 264, 394

五畫

卡納普 158
布洛干 73
弗洛依德 222
玄奘 399

瓦興格爾 116, 139

六畫

伊昂派 23
休謨 90, 126, 132, 133, 138, 154, 158, 174, 178, 265, 288, 289, 352, 388
朱子 169
老子 3
艾卡特 430
艾廷頓 32, 153
西田幾多郎 14, 54, 225, 242, 369
西谷啟治 430
西南學派 139

七畫

伯美 430
伯朗俠德 65
杜里舒 38
杜威 296

八畫

亞里斯多德 22, 74, 154, 207, 374, 376
亞歷桑達 121
京都學派 14, 54, 401
服部正明 230
法上 399
法稱 175, 408
波令 80
金岳霖 3, 161

九畫

柏克萊 43, 90, 120, 154, 300, 339
柏拉圖 11, 120, 154, 196, 323, 374, 414
柏格森 2, 45
洛克 9, 47, 88, 148, 413
胡偉希 166
胡塞爾 42, 161, 202, 225, 408, 410, 426

十畫

原子派 23
唐君毅 430
席勒 27, 43
格林 162
桑他耶那 80

海德格 248, 377, 398, 421, 423
神道教 183

十一畫

婆羅門教 183, 402
康德 4, 57, 99, 108, 127, 133, 148, 154, 155, 157, 161, 181, 207, 233, 247, 298, 327, 361, 374, 376, 378, 388, 398, 409, 412, 415, 426, 443
張申府 162
張岱年 162
張東蓀 1
梅林奴斯基 76
清華學派 166
笛卡兒 44, 55, 184, 221, 301, 401
莊子 3
陳那 100, 230
陸象山 264, 416

十二畫

勝論 100
斯屈朗 65, 79
斯賓諾莎 55, 121
程明道 430
舒里克 158, 444
華嚴宗 169
萊布尼茲 55
費希特 336
馮友蘭 162
黑格爾 232, 336

十三畫

經量部 144, 188, 206
詹姆士 38
路易士 97, 105, 116, 127

十四畫

榮格 222
熊十力 166, 430
維也納學派 158, 444
維根斯坦 158
說一切有部 144, 188

十五畫

德國觀念論 336
德萊克 82, 115, 182
摩爾 158
潘曼尼德斯 81

十六畫

穆耿 26
龍樹 71, 229, 304, 405

十七畫

謝林 336

十九畫

懷德海 3, 332
羅哀斯 11
羅素 33, 83, 97, 120, 302, 336, 374, 444

二十一畫

護法 229

其他外文（英文、德文、梵文）

A

Alexander, S. 121
Aristotle 22

B

Balinowski, B. 76
Bergson, H. 2
Berkeley, G. 43, 339
Blanshard, B. 65
Böhme, Jacob 430
Boring, E. G. 80
Brogan, A. P. 73

C

Carnap, R. 158

D

de Spinoza, B. 55
Descartes, R. 44, 184, 401
Deutscher Idealismus 336
Dewey, J. 296
Dharmakīrti 175, 408

Dharmapāla 229
Dharmottara 399
Dignāga 100, 230
Dingle, H. 64
Drake, D. 82, 182
Driesch, H. 38

E

Eckhart, Meister 430
Eddington, A. S. 32

F

Fichte, J. G. 336
Freud, S. 222

G

Green, T. H. 162

H

Hegel, G.W. F. 336
Heidegger, M. 248
Hume, D. 132, 352
Husserl, E. 42, 225, 408

I

Ionian 23

J

James, W. 38
Jung, C. 222

K

Kant, I. 4

L

Leibniz, G. W. 55
Lewis, C. I. 97
Locke, J. 9

M

Moore, G. E. 158
Morgan, C. L. 26

N

Nāgārjuna 71, 229, 304, 405
Newton, I. 119

O

Oakeshott, M. 68

P

Parmanides 81
Plato 11

R

Royce, J. 11
Russell, B. 120

S

Santayana, G. 80
Sarvāsti-vāda 144, 188
Sautrāntika 144, 188, 206
Schiller, F. C. S. 27
Schlick, M. 158, 444
Strong, C. A. 65

V

Vaihinger, H. 116, 139
Vaiśeṣika 100
von Schelling, F. W. J. 336

W

Whitehead, A. N. 3, 332
Wittgenstein, L. 158

中國思想史研究叢書 10

當代中國哲學的知識論

作　　者　吳汝鈞

叢書主編　鄭吉雄　伍安祖
總　　監　項　潔
責任編輯　紀淑玲
文字編輯　陳俊榮　張凱喻
助理編輯　王思勻　翟　翱
封面設計　楊啟巽
內文編排　鄭富榮

發 行 人　楊泮池
發 行 所　國立臺灣大學
出 版 者　國立臺灣大學出版中心
法律顧問　賴文智律師
印　　製　上承文化有限公司
出版年月　2013 年 10 月
版　　次　初版
定　　價　新臺幣 460 元整

展 售 處　國立臺灣大學出版中心
臺北市 10617 羅斯福路四段 1 號　電話：(02) 2365-9286
傳真：(02) 2363-6905
臺北市 10087 思源街 18 號澄思樓 1 樓　電話：(02) 3366-3991~3 轉 18
傳真：(02) 3366-9986
E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw　http://www.press.ntu.edu.tw
國家書店松江門市　電話：(02) 2518-0207
臺北市 10485 松江路 209 號 1 樓
國家網路書店　http://www.govbooks.com.tw

GPN：1010202153
ISBN：978-986-03-8240-2

著作權所有・翻印必究

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

當代中國哲學的知識論 /
吳汝鈞著. -- 初版. -- 臺北市：臺大出版中心
出版：臺大發行, 2013.10
面； 公分. -- (中國思想史研究叢書；10)

ISBN 978-986-03-8240-2(平裝)

1. 知識論 2. 中國哲學

161 102020096

當代中國哲學的知識論

知識論在傳統的中國哲學中未受到重視，一直到了近現代，才有學者加以鑽研、開拓。本書主要述論這近現代階段的知識論，集中在有代表性的三個人物：張東蓀、金岳霖和牟宗三。張東蓀的體系是多元主義的知識論，重點在認知對象方面，把後者由實質的、固定的物體作出架構性的轉向。他視對象為一種架構、橫造，是虛的，不是實的。他傾向以事件（event）來說認知對象，而不以質體（entity）來說。金岳霖的知識論則是實在主義性格的，到處都貫串著一個原則：把得著於所與還治所與。「所與」即是認知的對象，特別是經驗對象。我們對於種種對象加以抽象，把其中共同的特性抽出來，形成概念。日後當遇上具有這共同特性的對象時，便可以這個概念來描述、概括它們。牟宗三的理論是存有論的知識論，其思路是我們的知體明覺自我坎陷而成為識心，識心則由感性、知性與想像構成。感性與知性在知現象時，把知體明覺的感應作用中的東西推出去，挑縐起來，而成為現象。即是，識心有執著的功能，能把物體思解地加以執縐，同時現起一些存有論的概念亦即是範疇來決定這現象，使之成為「對象」。



ISBN 978-986-03-8240-2

00460

9789860382402

GPN 1010202153

460元